قال المحقق
المیر الداماد
ذوال الف ت عنان
عیان لم یکتبهما قلم فی کل عین
من العینین نونان نونات فونان
لم یکتبهما دغم فی کل نون من النونین
فونان بین البیانین عن الابداع وعین
الاختراع والتقدم من القضاء الفعال وعین
الابداع عالم العقل وعالم النفس وعین
الاختراع عالم المواد وعالم الصور والنونان
نون التکوین ونون التدوین ونون
التکوین الامکان الذاتی والامکان
الاستعداد ونون التدوین الحکم
العین دواتین الفتح المبین معامع

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

المهيات اه المراد بالمهيات هي المهيات الشرعية كالصلوة والزكوة والحج والنكاح والطلاق وبغيرها مثل صفاتها كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحو ذلك فان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى تكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها وان كان يذكر في طي مسائل الفقه بل هي من مباديه كما سنشير اليه فمثل مباحث الحقيقة الشرعية وما له مدخلية في اثبات المهيات من القواعد مثل جواز اجراء الاصل في اثبات المهيات ونحو ذلك وان كان يبحث عنها في علم الاصول ولكنها لم تمهد لمعرفة المهيات من حيث انها معرفة المهيات بل لاجل تعيينها وتشخيصها وتميزها بالترتب عليها احكامها ولو لم يعتبر قيد الحيثية لانتقض الحد بكثير من مسائلها مثلا من حجة مسائل الاصول ان عدم الدليل دليل العدم وان وجود المقتضي وعدم المانع يوجب ثبوت الحكم ونحو ذلك مع انها يستنبط منها غير

الاحكام

الاحكام الشرعية ايضا وانما فسرنا المهية بذلك لملاحظة صاحب المعالم في تعريفه الفقه حيث جعل الاحكام احترازا عن الذوات كزيد والصفات كشجاعته والافعال كخياطته ولملاحظة غيره من جعله احترازا عن القواعد الممهدة لاستنباط الصناعات لان القيد الاحترازي في الحدود لا بد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز به عنه وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ قيد الشرعية الفرعية مخرجة لا تشمل ذلك فلا اختصاص للاحكام بذلك فلا بد ان يجعل المحترز عنه من الامور الشرعية الفرعية التي لم تكن من جملة الاحكام لا يقال ان كون بعض القيود مشتركا مع اخر في اخراج شيء لا يستلزم اغنائه عن ذكره اذا كان ذكر الاخر من الذاتيات وذكر الشرعية الفرعية ان كان مخرجا لمثل زيد وكتابته وخياطته فهو غير مضر بكون الاحكام ايضا مخرجا لها مع علاقة وهو الارشاد الى بعض ذاتيات المهيات وهو كونها حكما ومخرجا لغير الاحكام من المهيات وتوابعها وان كانت من الامور الشرعية الفرعية

ليشمل ادلة الفقه

وجه كون ذلك موجبا للاولوية انه لو جعل المراد منها الادلة فقط يلزم النقل المرجوح والمراد من لزوم النقل ليس نقل لفظ اصول الفقه

عن معناه الاضافي لا العلمي اذ هو لا مناص عنه في المقام بل المراد لزوم
النقل في مدخول العلمي وبيان ذلك ان المعلومات امور مستقلة بذاتها
مع قطع النظر عن تعلق العلم بها والعلم وادراكها امر آخر تعلق بها وملكة
ادراك تلك المعلومات ايضا امر آخر يحصل بسبب مزاولتها ففي المسائل
والقواعد كقولنا كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب امور مستقلة ثابتة
في نفس الامر وادراكها شيء آخر يتعلق بها وملكة ادراك هذه القواعد شيء
ثالث فالعلم في قولنا علم النحو وعلم الصرف وعلم الاصول عبارة عن ملكة ادراك
تلك القواعد اذا عرفت هذا فنقول لفظ اصول الفقه باعتبار الاضافة
اذا كان معناه ادلة الفقه والعلم بها ادراكاتها فتكون الملكة اي ملكة
من ادراكها هو علم اصول الفقه فكل علم من العلوم المتداولة يراد به
ملكة مسائله المثبتة في نفس الامر فحين يكون ادلة الفقه بمنزلة مسائل العلم
وادراكها هو العلم بها والملكة اي ملكة من ادراكها هو علم اصول
الفقه الذي هو احد العلوم المتداولة ولفظ اصول صار علما لهذه الملكة
فلا ريب ان هذا التوجيه من النقل بل هو نقل حقيقة فالمراد من لزوم النقل اذا
حمل معناه الاضافي ادلة الفقه انا اذا فسرنا لفظ اصول الفقه حكاية

على

علما للملكة وقلنا انه ملكة ادراك القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام
فقد عدنا فيما اضيف اليه لفظ الادراك اما لو جعلناه متعلق الادراك
اولا فكأنه ينبغي ان نقول هو ملكة ادراك الادلة فكأنه في هذا المقام
الذي نحن في صدده تفسير علم العلم عدلنا عن معناه الاصح ونقلناه الى
القواعد التي هي اعم من الادلة فالنقل انما هو في مدخول الملكة لا اصل
المعنى العلمي هذا وانت خبير بان هذا يستلزم النقل لو جعل المراد من التركيب
الاضافي المعنى اللغوي اعني جميع ما يبتنى عليه الفقه لانه حينئذ يلزم النقل
ايضا الا ان يقال نفس الادلة ليس الادلة ما يبتنى عليه الفقه بل القواعد
المرتبطة بها المنتمية اليها فنفس الادلة هي موضوع هذا العلم وتلك القواعد
المرتبطة بها مسائله وملكة ادراك تلك القواعد نفس العلم المتميز
عن سائر العلوم ولفظ اصول الفقه صار علما لهذا العلم بعد ما كان
موضوعا لمعناه الاضافي ولك ان تقول في وجه الاولوية بعد التزام
النقل على اي وجه كان ان المناسبة بين المنقول والمنقول اليه في تفسير
الاصول بالمعنى اللغوي اكثر من تفسيره بالادلة كما لا يخفى هذا وبقي الكلام في ان
هذا التركيب الاضافي يشتمل على اجزاء ثلثة اكتفينا بذكر خبرتها

بين الاصول والفقه وبقولك لتمهيد هو الارتباط الحاصل من اضافة
الاصول الى الفقه فلا بد من تعريف المضاف فنعرفه لغة ونقول انه كون
الاصول مختصة بالفقه ومعتبرة من حيث ابتناء الفقه عليها وان كان
غيره ايضا قد يبتنى عليها ويرتبط بها وقد استفيد استفدنا ذلك
من اضافة اسم المعنى فانه يفيد اختصاصه بالمضاف اليه يعني في المعنى
الذي عين له لفظ المضاف كما يقال هذا مكتوب زيد ويراد اختصاص
المكتوبية بخلاف مثل فرس زيد وحمار زيد فان اضافة اسم العين لا تفيد
ذلك عدا فرسية الفرس وحمارية الحمار لا اختصاص له بزيد وفي اسم المعنى
ما يدل على شيء زائد على الذات بخلاف اسم العين فانه لا يدل الا على الذات
فلا يدخل مثل العلم والظن والسخاوة والشجاعة في اسم المعنى على
هذا الاصطلاح والظاهر [illegible] اخص من ذلك بالمشتقات وما في معناها
كالاصل فانه بمعنى الدليل والمبني عليه وعلى هذا فيظهر مناسبة اعتبار
لفظ الممهد في تعريفه محل للاضافة المعتبرة في تعريفه [illegible] فارق
فيمكن ان يقال بناء على جعل الاصول بمعنى الادلة ايضا يصح المناسبة
ويوجه الفرق [illegible] فان الادلة [illegible] ملاحظة الاختصاص من الارتباط

بالفقه

بالفقه تشمل القواعد المحتاج اليها في اعمال الادلة وما يرجحها حفظه عليها
كيفية الاستدلال وكيفية حال من يستدل بها فيشمل جميع قواعد الاصول
ومباحث الاجتهاد والتقليد والترجيح وان كان لا يلزم من الارتباط السابق
وهو ان الادلة نفسها ليست من القواعد فيلزم اتحاد الدليل اه
الدليل في اصطلاح الاصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري فاذا كان الخطاب هو المبين للكلام النفسي والمظهر له
او من جزئيات [illegible] اطلاع عليه اجمالا ولا تفصيلا فاين المطلوب الخبري
الذي يعمل النظر في الكتاب لتحصيله فلا بد ان يسبق الدعوى على الدليل
ولو سبق جليا حتى يطلب الدليل ولا باس ان نوضح تعريف الدليل في
هذا المقام فنقول ان مصطلح الاصوليين فيه مخالف لاصطلاح
المنطقيين فانهم يشترطون في الدليل تركيب القضايا والاصوليون يطلقونه
عليه وعلى المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب الخبري
سواء كانت قضية واحدة او غيرها فالعالم عند الاصوليين دليل
على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث
له صانع ولذا تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما

وقيد الامكان لادخال الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق
الدليل عليه وقيد الخبر لاخراج الحد واما عند المنطقيين فهو قول من قضايا
يستلزم لذاته قولا آخر وذلك يخص البرهان لعدم استلزام غيره شيئا
لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتايجها فقد يزول الظن
ويبقى سببه كما اذا حصل الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب
ثم يظهر خلافه من تعاقبه ويكون القاضي في الحمام بملاحظة كون مركبه واقفا
على الباب ثم يظهر خلافه وقد يسقط قيد الاستلزام ويبقى قول من قضايا
يكون عنه قول آخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات
والخطابيات والشعريات والمغالطات واورد على ذلك بان الاستلزام لا
يتوقف على تحقق الملزوم واللازم وكيف والاستلزام القياس الصحيح الصورة
للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع
الصناعات فلا درجة المنطقيون في تعريف القياس من قولهم
متى سلمت استلزم قولا آخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات
في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على
المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الا
بمقدمتين

بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به لا ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه
لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه فينتقل الذهن
عنه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت
اللازم له فالقضية المشعرة بالملزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت
الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف
المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين يندرج في صحيح
النظر انهم اختلفوا في كيفية حصول النتيجة فقيل ان العلم بالنتيجة من باب
الآثار المترتبة على فعل العبد فيكون من قبيل الافعال التوليدية كحركة
المفتاح عند حركة اليد غاية الامر ان ذلك اثر لا تاثير فاطلاق
الفعل عليه مجاز وهو مذهب المعتزلة ومذهب الحكماء انه لحصول من افاضة
المبادي الفياضة على اصولهم فيقولون ان فيضان الممكنات
موقوفة على الاستعدادات وبعد حصول الاستعداد يجب الافاضة فيكون
النظر والعلم بالمقدمتين من المعدات لحصول العلم بالنتيجة وذهب
الاشاعرة الى ان ذلك من باب جري العادات فلا يمتنع عقلا
ان يتخلف العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمتين ولا استلزام بينهما نعم جرى

حالة الله تعالى بالجملة العلم بها بعد العلم بها لانه مؤثر في الوجود عندهم نور الله
فلم يفرقوا بين البرهان والامارة في جواز التخلف عقلا لكنهم يقولون بامتناع
العادي الاول دون الاخير ومما يؤيد قول الاشاعرة ما ورد ان العلم ليس
بكثرة التعلم وانما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء بحصول العلم به اه
لا يقال ان العلم اذا كان في التعريف بمعنى الادراك فلا ريب ان
الادراك الحاصل من الادلة التفصيلية ظني غالبا فكيف يتحصل
العلم بحكم الله الظاهري الذي هو ظن المجتهد بل حصول العلم بان ذلك
هو حكم الله في حقه انما هو من دليل خارجي وانما الحاصل من الادلة التفصيلية
الظن لا غير لانا نقول ظنية المدرك لا تستلزم ظنية الادراك
والمدرك المظنون انما هو حكم الله الظاهري ولا ريب ان ادراكه علم
فحاصل التعريف على ما ذكرنا ان الفقه هو العلم بالمظنونات عن
ادلتها وان ابيت عن ذلك مع وضوحه فهذا التوهم انما يرد اذا
جعل كلمة التي وردت في التعريف متعلقا بالعلم واما ان جعلناها متعلقة
بالاحكام وقلنا بكونه ظرفا مستقرا صفة للاحكام ويجعل للاحتراز
عن علم الله والملائكة بقيد الحيثية المعتبرة في الحدود فلا تحتج فكلامنا

المتقدم

المتقدم في تعلقه بالعلم انما كان جريا على مذاق القوم لما اشرنا اليه فتدبر
العلم بوجوب العمل اه قال المحقق البهائي ره في حاشية زبدته
هذا هو المشهور في تفسير قولهم ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وفيه من
البعد ما لا يخفى اذ الفقه ليس العلم بتعيين اشهر اقوال الاولى ان يق
انهم ارادوا بذلك ان العلم في التعريف مجاز عن الظن الواجب العمل
بعنوان الاستعارة المصرحة والعلاقة وجوب العمل وذكر الادلة التفصيلية
تجريد لها او بعنوان الاستعارة التخييلية ويكون الاحكام استعارة
بالكناية فقد شبه الاحكام المذكورة في النفس بالمعلومات وذكر
لها العلم الذي هو من متعلقات المعلومات وما به قوامها واما المحقق
البهائي فقد جعله من باب مجاز الحذف وهو ما ذكره في حاشية
العدة ولا ينبغي ان يصدر عن جاهل فضلا عن فاضل وتوجيهه بما ذكرناه
ا استعارة للظن اه هذا قابل للوجهين المتقدمين في الحاشية الا انه يقرب
في الاستعارة المصرحة والاستعارة بالكناية والغرض من ذلك اه
وذلك لان كون هذه الاحكام مدلولات الادلة ظنيا غالبا لما كان
لكون المراد من الادلة هو تلك الاحكام ايضا ظنيا على ما هو المقصود

من الوجه الاول من الوجهين الاخيرين فشبه الظن اي الحاصل بالادلة بالعلم
لعلاقة رجحان الحصول او وجوب الاعتناء به واستعير العلم له ثم اريد
منه ملكة على حذو ما سبق وانما قلنا هو اوجه الوجوه لان الفقه هو
العلم بمراد الشارع او الظن به القائم مقامه لا العلم بكون الحكم مدلولا للدليل
لظهور الفرق بين الدلالة والارادة وحمل العلم على المراد يحتاج الى
مقدمة اخرى ويمكن دفعه اه توضيح ذلك ان الكلام في معرفة
الاجتهاد مقدم على معرفة الفقه فان الحيثيات في الاطلاقات
مختلفة وان كان ما تطلق عليه واحدا فان الفقيه والمجتهد والقاضي
والمفتي والحاكم كلها تصدق على شخص واحد لكنها متغايرة في الاعتبار
الا ترى انهم يعرفون الفقه بتعريف والاجتهاد بتعريف اخر ويذكرون
العلم في تعريف الفقه ويدرجون الظن في تعريف الاجتهاد فقد ذكروا
ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي ومرادهم من ذلك
الظن بحكم الله النفس الامري ولكن بعد حصول الظن به يصير حجة عليه
ويكون حكم ذلك الظن من احكام الله الظاهرية فيصير بذلك موردا للعلم
ويصير بسبب ملاحظة حصول العلم بذلك الحكم الظاهري الحاصل من الظن

الحاصل اراد المجتهد الفقيه والقاضي والمفتي والحاكم

فقيها

فقيها ويطلق عليه الفقيه بهذا الاعتبار فيكون اطلاق الفقيه مسبوقا
بملاحظة حال الاجتهاد فلا بد اولا من الكلام في الاجتهاد وان اتى
فرد منه يجوز العمل به وان فرد منه لا يجوز فكل ما جاز العمل به من احكام
الله الظاهرية فيصح اطلاق الفقه عليه اعني العلم بالاحكام الشرعية
وكل ما لم يجز فلا يصح فيبعد البناء على ان المتجزي لا حجية فيه وانه
لا يجوز العمل على الظن الحاصل من اجتهاده فكيف يتصف صاحبه انه
عالم بالاحكام الشرعية فظهر بذلك خروج المتجزي عن التعريف وبما
ذكرنا اتضح لك رجحان ما اخترناه في معنى العلم بما لا مزيد عليه بقي
الكلام في بيان وجه اطلاق سائر الالفاظ فنقول المفتي
بالنظر الى الجواب عن المسائل مع قطع النظر عن الاشخاص موضوعا لها
والقاضي بالنظر الى الاشخاص موضوعات الاحكام في رفع الدعاوى
والحاكم بالنظر الى السلطنة على الرعية واولوية الايتام والسفهاء
والغيب ونحو ذلك واما موضوعه اه موضوع العلم هو ما
يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي ما يعرض الشيء ويلحقه لذاته
كالتعجب للناطق او لجزئه المساوي كالتعجب للانسان او الاعم كالحركة

كالمرءة المعلقة

بالارادة له او العرض الساري كالضحك للتعجب ومسائل العلم اي المطالب المثبتة
فيه وقد يكون موضوع تلك المسائل نفس موضوع العلم وقد يكون جزئية
او جزئيا من جزئياته او عرضا من اعراضه او اعراض جزئية او جزئياته
فالبحث عن جواز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع وعدمه وجواز نقل
الخبر بالمعنى وعدمه ونحو ذلك بحث عن عوارض ذات الموضوع وما قد
ذكره في المثال بقولهم الكتاب حجة او السنة حجة لا يرجع الى محصل اذ
ذلك معنى كونه دليلا والمفروض انا نتكلم بعد فرض كونها ادلة
وهو خارج عن الفن وبيانه ليس من علم الاصول كما لا يخفى بل
هو من توابع علم الكتاب والبحث عن جواز النسخ قبل حضور
وقت العمل مثلا وعدمه بحث عن عوارض العوارض والبحث
والبحث عن ان المحكم مقدم على المتشابه والحمل على الظاهر
بحث عن عوارض جزئيات الموضوع وكذا العام والخاص والمطلق
والمقيد والمجمل والمبين وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون
خبر الواحد حجة والاجماع المنقول حجة وليس كذلك اذ ذلك كلام
في تعيين الدليل لا من عوارض الادلة فتدبر والبحث عن ان الامر للوجوب

وعدمه

وعدمه وللفور وعدمه وللمرة وعدمها بحث عن اجزاء الموضوع
وهكذا فقس   فمتواطئ آه سمي المتواطئ متواطئا لتواطئ آحاده
في معناه اي توافقها كالانسان فان صدقه على افراده المتوهمة
على السواء موجودة كانت او لا وتوافق تلك الافراد في معنى
الانسان اي المفهوم المركب من الحيوان والناطق لا ينافي كون [illegible]
مشككا ولا كون الجنس مشككا فليعلم ذلك وبالجملة المناط
في التواطؤ صدق ذلك المفهوم المركب على تلك الافراد لا حصوله
في ضمنها في الخارج ووجوده في ضمن التبعيات والاختلاف في
ان ذلك   ان ذلك متفاوت بالاولية والآخرية واما المشكك
وهو ما تفاوتت افراده في صدقه عليها فقد يكون ذلك بالاولية
كالوجود فان صدقه على وجود الواجب مقدم على الممكن او للفرق
بين الوجود والانسان واضح فان المراد بالوجود هو الامر الانتزاعي
التابع للذوات وبعبارة اخرى هو حصول الاشياء في الخارج
بحيث يترتب عليها الآثار ولا ريب ان ذلك تابع للمنتزع منه
ولا شك في ان الواجب متقدم على الممكن والقديم على الحادث

فيكون وجوده ايضا متقدما على وجوده وقد يكون بالاولوية يعني
ان الكلي في بعض الافراد اتم واقوى واثبت كالوجود ايضا
فانه في الواجب حاصل بالذات وفي الممكن بالواسطة وقيل والفرق بين
هذا والاول انه قد يكون المتاخر اقوى واثبت من المتقدم كالوجود
بالقياس الى الحركة الفلكية والاجسام الكائنة وقد يكون بالشدة والضعف
كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج ويمكن التمثيل بالوجود فان المراد
من الشدة الكثرة ظهور الاثار وكان العقل بمعاونة الوهم ينتزع
من الشدة مثال الضعف وانما سمي المشكك مشككا لانه يشكك
الناظر في انه متواطئ او مشترك   اللفظ ان استعمله انما عدل
عن الكلمة الى اللفظ ليدخل الحقايق المركبة الموضوعة للمعاني بالوضع
النوعي وبقيد الاستعمال يخرج اللفظ قبل الاستعمال كالرحمن او مع
قطع النظر عن الاستعمال للتمييز عن اللغة فانها لفظ وضع لمعنى مع قطع
النظر عن استعماله وعدمه والمراد بالاستعمال هو الاستعمال بالفعل فالكلمة
اذا لم تستعمل في احد من معنييه الحقيقي والمجازي لم تتصف باحدهما وكذا
اذا استعملت في الرجاع بعد استعمله في الحيوان المفترس لا تتصف

بالحقيقة

مستعمل

بالحقيقة لانه في حال استعماله في المعنى الاول لا يصدق عليه انه
في المعنى الثاني لينتقض تعريف الحقيقة بالمجاز والمراد استعمال
ذلك اللفظ بعينه فلا يضر استعمال الغير في المعنى المجازي فان
استعمال الالفاظ في المعنى الحقيقي او بالعكس واحترزنا بقيد الحيثية
عن الاستعمال المتشرعة مثلا لفظ الصلوة في الدعاء مجازا اذ يصدق
عليه انه استعمال اللفظ فيما وضع له لانه هو الموضوع له في لغة العرب
دون جهة الاحتراز ان الباعث لهذا الاستعمال ليس ملاحظة كونه موضوعا
له ولم يكن الداعي لهذا الاستعمال هو الوضع بل ملاحظة المناسبة للموضع
الشرعي ولا ريب ان داعي الوضع يختلف باختلاف الاوقات اذ يا
كثيرا ما تستعمل الالفاظ ولا يخطر الوضع بالبال فضلا عن ان يتصور
انه هو الداعي الى ذلك لانا نقول لا يجب لتحقق العلم بالشيء او وجود
شيء عند النفس العلم بذلك العلم والتفطن للوجود سيما الدواعي
فان اكثر الغلبة والحصول تصير ملكة للنفس لا تغرب مقتضاها
لفاظ
عن خيال مختار لها ولما كان الوضع من اعظم الدواعي في استعمال الا
واسبقها فتطلق الاستعمالات تحمل على المعاني التي وضع لها اللفظ

والداعي شيع اصطلاح الالفاظ ومقتضى الوضع للشايب عندهم
فعلى هذا الجنس المستغنا عن تقييد الحد باصطلاح التخاطب لاخراج
ذلك وكذلك يخرج بقيد الحيثية ما لو استعمل المشترك باحد معانيه
في المعنى الآخر كما لو استعمل العين بمعنى الشمس في العين بمعنى الذهب
مجازا وعد هذا الاخرون بانها لفظ مستعمل في وضع اول بارادة
الاستعمال بالغرض لا لاخطه بسبب وضع اول وعدلوا عن لفظ
الموضوع له لئلا الوضع ليستغنوا عن قيد اصطلاح التخاطب
وبعضهم اعتبر مع ذلك قيد الحيثية لاخراج المجاز الذي حقيقة
وآخر اكتفى في ذلك بجعل السببية اي السببية القريبة لان الاستعمال
المجازي وان كان مسببا عن الوضع الاول ايضا لكنه بسبب بعيد
والسبب القريب فيه ملاحظة المناسبة للمعنى الحقيقي وانما قول
هذا التعريف ينتقض بالمشترك هكذا اذا استعمل فيما وضع له ثانيا
اذ قد تراخى الوضعان فيه فيحتاج الى قيد الحيثية ايضا بالنسبة
الى الاولية والاخرية وان لم يحتج اليه بالنسبة الى اصل الوضع
وهما ذكر تعرف تعريف المجاز ايضا فتدبر كما في سائر

الماثر

المسائل الاصولية اه فان قلت ان الكلام انما هو في تعيين التبادر
الذي يجده الجاهل المتتبع ويأخذه من محاورات اهل الاصطلاح
ونفي القرينة باصل العدم لتعيين انه الناشئ من نفس اللفظ لا من
القرينة وهذه القضية ليست من المسائل الاصولية بل تعيين لموضوع
المسألة الاصولية اذ مسألة الاصول ان المتبادر الناشئ من جهة
اللفظ علامة الحقيقة فامنع قولك هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل
العلم في الاصول قلت لا يخفى ان قولنا التبادر من اللفظ علامة
الحقيقة وثبت لها قضية كلية من مسائل علم الاصول وقولنا
تبادر الحيوان المفترس المعهود من لفظ الاسد علامة لكون لفظ
الاسد حقيقة في الحيوان المعهود جزئية من جزئيات تلك القضية
مسألة من مسائلها وهذا من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان
ثم نقول انما نعتبر في القضية الكلية قيد العلم بكون تبادر الانفهام
والتبادر من غير جهة اللفظ ونشترط فيه القطع بان لا يكون الانفهام
من جهة القرينة او لا نعتبر ذلك بل نكتفي بالظن بكون الانفهام
من غير جهة القرينة من اجل ان الاصل عدم القرينة وهو موجب للظن

بان الانفهام انما هو من جهة اللفظ لا من جهة القرينة وهذان
الاعتباران يجريان في كل جزئي من جزئيات تلك القضية
الكلية فنقول انفهام الحيوان المفترس من الاسد اما مع القطع بكونه
من جهة اللفظ فقط لحصول العلم بانه ليس من جهة القرينة واما من جهة
الظن بذلك لان الاصل عدم وجود قرينة موجبة لانفهام الحيوان
المعهود منه فيجري الاصل بخلاف لزوم القطع في المسائل الاصولية
وعدمه يجري في كل منهما وبعبارة اخرى يجري في الجزئي ما يجري بانه في
الكلي فمن يشترط لزوم القطع في المسائل الاصولية يكتفي بما لو كان
التبادر من جهة اللفظ مع القطع بكونه من غير جهة القرينة فدليل
اصل المسألة الاصولية وهو نفس حصول القطع فان حجية المقطوع به
مقطوع به فظهر ان البعض من الواضح من مثبتات الحقيقة والمتواتر
من مثبتاته فكذا القطع بانفهام المعنى من اللفظ بدون مدخلية
امر آخر كاف في كون ذلك سببا للوضع قطعا اذ لا يتصور
هناك موجب آخر لبطلان القول بكون الدلالة من مقتضيات
ذوات الالفاظ ومن لا يشترط القطع بل يكتفي بالظن في المسائل

الاصولية

الاصولية فحيث لم يجد دليل قطعي لنفي خصوص مسألة من مسائل الاصول
فيكتفي بالظن ويعتبر الانفهام الحاصل من جهة اللفظ بمعونة
اصالة عدم القرينة لدليله العام في الاكتفاء بالظن حين انسداد
باب العلم فنقول الظن حاصل بان التبادر من اللفظ حيث
لم يحصل القطع بانه ليس من جهة القرينة ولكن ظن انه ليس من
جهتها بل من جهة اللفظ لاصالة عدم القرينة فيثبت الحقيقة
لانه مفيد للظن بكونه حقيقة فيه وكل ظن حجة للمجتهد للدليل
العام فهذا الظن حجة واذا ثبت هذا في كلية مسألة التبادر فيثبت في
جميع جزئياتها واما ما توهم المعترض من ان انفهام الحيوان المفترس
من لفظ الاسد مثلا من موضوع المسألة الاصولية لا نفس المسألة
فلا يجري فيه النزاع المعهود من جواز العمل بالظن في الاصول وعدم
وهو لا يرجع الى محصل اما اولا فلما عرفت انه نفس المسألة وجزئي من
جزئياتها لا موضوع للمسألة فان حصول التبادر من جهة اللفظ مسلم
وليس هنا نزاع في التبادر من اللفظ وعدمه بل انما النزاع في ان
التبادر من اللفظ الحاصل من جهة اصالة عدم القرينة هل هو حجة كما هو حجة

اذا كان من جهة القطع بعدم القرينة ام لا وهو جار في القضية
الجزئية والكلية كليهما واما ثانيا فلان كلام المتوهم وجوابه وجه
انما جريا في نوع من انواع التبادر وهو ما حصل بضميمة اصل العدم
لا في شخص من اشخاصه فضلا عن اشخاص الموضوع واما ثالثا
فلان ما ذكره من ان شان الاصولي ليس تعيين الموضوعات في
المسائل في محل المنع اذ كثيرا ما يتعرضون في كتب الاصول لذلك
الا ترى انهم بعدما ذكروا مسئلة المجمل والمبين ذكروا الخلاف
في ان قوله لا صلوة الا بطهور مجمل ام لا والسرقة مجمل ام لا وهكذا مما
لا يحصى ومنها ما اشار اليه صاحب الاشارات ان من يسلم ان الامر بمعونة
حقيقة في الوجوب فنزاعه في ان صيغة افعل للوجوب ام لا لانه
قول بلا انه امر ام لا وهو موقوف اه تدقيق ان كون المستعمل
فيه من المعاني الحقيقية وهو عين كونه مجازا او مستلزم له فلا يتوقف
معرفة كونه ليس منها على معرفة كونه مجازا فلا تعدد في الواسطة
ويمكن دفعه بان المراد نفي كون السلب بعنوان سلب بعض معاني المشترك
عن بعض موقوف على معرفة كون المستعمل فيه مجازا والا فيبقى الاحتمال

بالحمار

بحاله فلا يثبت المجازية فنقول في توضيح المقام على وجه المثال
ان القائل اذا قال للبليد يا حمار فنقول ان الحمار في كلامه مجاز
واثبات مجازيته موقوف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية للحمار
عن البليد وهذه الصحة موقوفة على ان لا يكون البليد من المعاني الحقيقية
للحمار لان المفروض ان الحمار بمعنى البليد لم يسلب عن البليد فصدق سلب جميع
المعاني الحقيقية انما يكون لكون الحمار بمعنى البليد من المعاني الحقيقية في نفس الامر ويكون
المراد من سلب جميع المعاني الحقيقية سلب سائر المعاني الذي هو غير البليد كما في سلب
بعض معاني المشترك من بعض واما ان يكون الحمار بمعنى البليد معنى مجازيا
للحمار وسلب عنه جميع المعاني الحقيقية للحمار وبقي الاحتمال الاول يتوقف على معرفة
كون الحمار مجازا في البليد لا احد معاني المشترك الذي سلب عنه سائر المعاني
فتدبر جدا لا يقال ان المجازات قد تتعدد واه يعني ان الحقيقة الواحدة
قد تتعدد مجازاته بل الاغلب كذلك فنفي الحقيقة يثبت مطلق المجاز وهو تعيين ارادة
المجاز من الحقيقة ولكن لا يصح تعيين قلب فان نفي معنى مجازي لا يوجب ارادة
الحقيقة لاحتمال ارادة معنى مجازي اخر هذا تقرير الاعتراض بقوله لا يقال اه
وجوابه ان المجيب عين المجاز بتشخيصه فيتم القلب مع انه لو سلم عدم التشخص والتعيين

ملاحظة
قلنا ان نقول في الاخير ما ذكرناه بالنسبة في الذكل اه لا يقال بعد البناء على
النسبة والاضافة فلا حاجة في اعتبار كون المسلوب معنى حقيقيا فاذا علم
صحة سلب معنى لذلك اللفظ عن المبحوث عنه فيصدق كون المبحوث عنه معنى مجازيا
بالنسبة اليه بحيث لو استعمل فيه لصار مجازا اذ لا حاجة في تعيينه حتى يلزم الدور
لانا نقول لا ثمرة للجاهل باصطلاح قوم مثلا اذ فهم بسبب سلبهم لفظا باعتبار
معنى مجهول انه مجاز في المسلوب عنه بملاحظة ذلك المعنى المسلوب المجهول وانما يظهر الثمرة
له بعد معرفة المعنى المسلوب حتى يجري على المسلوب عنه احكام المجاز وهذا وجه
الاحتياج في التعيين واما اعتبار كونه معنى حقيقيا فلانا نقول المجازية عبارة
عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة وذلك لا يتصور الا بعد تعيين ما وضع له
فاذا لم يعلم كون المسلوب معنى حقيقيا وانه مما وضع له اللفظ فكيف يقال ان
المسلوب عنه معنى مجازي له ولا ريب ان مطلق السلب لا يدل على كون المسلوب معنى
حقيقيا اذ كما يصح ان يقال للبليد انه حمار بالمعنى المجازي مجازا يصح ان يقال
انه ليس بحمار بالمعنى المجازي من باب المبالغة مجازا فكيف يعلم ان المجاز
بالمعنى المسلوب مجاز في المسلوب عنه حتى يقال انه مجاز بالنسبة الى هذا المعنى وان لم
نعرفه فالحكم بمجازية المسلوب عنه موقوف على كون المسلوب معنى حقيقيا ويصح ايضا

ان يق

ان يق ليس بحمار بمعنى مجازي اخر والحاصل ان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير
ما وضع له فالمجاز حقيقة هو اللفظ الموضوع لمعنى المستعمل في معنى اخر فلا
ينفك القول بكون الحمار المستعمل في البليد مجازا عن ان يكون موضوعا لمعنى اخر
ولا يتم هذا الا بكون المسلوب منه معنى حقيقيا نعم على القول بجواز سبك المجاز من
المجاز يتم القول بعدم اشتراط كون المسلوب معنى حقيقيا موضوعا له اللفظ لكنه
مع انه خلاف المفروض فان البحث في المجاز في مقابل الحقيقة يرد عليه انه
لا يصح القول بكفاية سلب مطلق المعنى اعم من ان يكون حقيقة او مجازا معينا
او غير معين فما ينفع الفقيه من حمل اللفظ على المجاز الاول او على الثاني
لما اشرنا لان المجاز معناه ان اللفظ المستعمل في المجاز الثاني هو اللفظ
الموضوع للمجاز الاول بوضع نوعي ثانوي وانما يعلم ذلك مع احتمال ان
يكون لفظ الحمار المستعمل في البليد هو غير لفظ الحمار المسلوب عنه فتدبر جدا
مجردا عن القراين اه هذا ان اريد بالقراين ما يشمل الشهرة ايضا وان اريد بها
ما لو الشهرة فلا يثبت المجاز بل قد يكون علامة للحقيقة حينئذ فتدبر
وكيف يتصور اه هذا ايراد على اعتبارهم العموم في عدم صحة السلب حيث ذكروا
ان عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه علامة لكون اللفظ حقيقة فيه

نظرا اعتبارهم ذلك في صحة السلب حيث اعتبروا العموم وقالوا ان صحة سلب
جميع المعاني الحقيقية علامة لكون المستعمل فيه مجازيا وانما اعتبروا ذلك
في المجاز لان معاني المشترك ايضا مما يصح سلب بعضها عن بعض فلو
اكتفي في صحة السلب بسلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه لم يثبت كونه
مجازا بل لعل المسلوب منه ايضا كان بعضا من المعاني الحقيقية سلب عنه
بعض فبسبب ذلك ورد عليهم الدور وبيان الايراد ان ما يمكن ان يتوجه
من تعتبر العموم في جانب عدم صحة السلب ان عدم صحة سلب بعض المعاني
الحقيقية يستلزم صحة سلب بعض آخر فلو فرض كون اللفظ مشتركا فلا يثبت
كونه حقيقة في المستعمل فيه اذا لم يصح سلبه عنه باحد المعاني فان الآخر فيلزم
ان يكون مجازا بالنظر الى المعنى الآخر فلا بد في الخلاص عن ذلك من وصف
المشترك بكونه مما يتصور صدقه لكل المعاني على شيء واحد ويقع انه لا يصح سلب
جميع حقايقه عنه وهذا مما لا يتصور وجوده فلا يمكن ان يعتبر منشا التوهم
لما له يعتبر في المجاز فان قلت مرادهم في علامة الحقيقة من عدم صحة
سلب جميع المعاني هو السالبة الجزئية لا الكلية فالمراد ان عدم صحة سلب جميع
المعاني عن المسلوب عنه يدل على ان المسلوب عنه من بعض الحقايق وان جاز
سلب

سلب ما عدا بعض آخر لان المسلوب عنه حقيقة ذلك اللفظ حتى يكون مختصا
فيه فهذه العلامة علامة لكون المستعمل فيه من حقايق اللفظ لا انه
حقيقة فقط وليس المراد انهم ان عدم صحة سلب شيء من المعاني الحقيقية علامة الحقيقة
حتى يرد ما ذكرته قلت هذا وجيه لكن يرجع الى ما سنذكره في الوجه الاول
من الوجهين واذا كنت رضيت بذلك فلم لا تقول به في المجاز فان اثبات
حقيقة من الحقايق كما هي يكفي بعدم صحة سلب جميع الحقايق فاثبات مجاز
من المجازات يكفي بصحة سلب بعض الحقايق والحقيقة والمجاز هاهنا في باب العلامة
على طرفي النقيض حكما فكما اعتبرت فيهما السالبة جزئية في عدم صحة السلب
فاعتبر في المجاز موجبة جزئية وبذلك يرتفع الاشكال ويندفع الدور
والمجاز مراده مثلا عدم صحة سلب الانسان بمعنى الحيوان الناطق عن
البليد يوجب معرفة كون البليد معنى حقيقيا له فمعرفة كون الانسان حقيقة
في هذا المعنى اي في اخص البليد موقوفة على معرفة الحقيقة في الجملة وهو الحيوان
الناطق وان احتمل كونه حقيقة في معنى آخر مثل الكلي من في الادراك والجامع
لصفات الكمل فسلب بالمعنى الاول لا يوجب كونه حقيقة في البليد لهذا
المعنى ولا يذهب عليك ان المراد بالحقيقة اعم من الحقيقة باعتبار ارادة

نفس الموضوع له او باعتبار وجوده في ضمنه فتدبر وبهذا ان الوجهان اه
حاصل الفرق بين الوجهين ان الاشكال في اول الوجهين في كون المبحوث عنه
معنى مجازيا للفظ او حقيقيا بمعنى انا لا نعلم هل وضع له اللفظ ام لا
مع حصول الجزم بوضعه لمعين آخر في الجملة فسلب اللفظ بهذا المعنى الحقيقي
المعين تعرف ان اللفظ مجازي في المعنى المبحوث وانه معنى مجازي له ولكن
لما لم يعلم هذا المعنى الحقيقي الا بعد الاحتمال وضعه له يلزم الدور على الفنا
واما في ثاني الوجهين فالمفروض تعين الموضوع ولم يحصل الشك في ان
المبحوث عنه هل وضع له اللفظ ام لا بل الشك في ان المبحوث عنه هل هو فرد
من افراد الموضوع له المعين ام لا فاذا صح سلب اصل المعنى الموضوع له عن ذلك
الفرد يصح القول بمجازية ذلك الفرد للفظ مطلقا لا بالنسبة الى معنى دون معنى
آخر وقد يتداخل الوجهان لما نظر بالتامل ويتكلف في دفع الدور عن
العلامتين بانا نعلم جزما انه يصح العلم بان الانسان مثلا ليس شيئا من المعاني
الحقيقية للاسد وان لم يحصل العلم بمجازية الاسد في الانسان وكذا الجزم بصحة
العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عن البليد وان لم نعلم ان
الانسان حقيقة في البليد وانت خبير بان المراد بمعرفة المجازية والحقيقة
ليس

ليس محض التفطن بانه مسمى بهذا الاسم بل المراد معناهما وهو يحصل في نفس الامر
فالعلم بكونه غير الموضوع له مع استعماله فيه كما هو المفروض يوجب مجازية اللفظ
وان لم يتفطن بتفصيله وكذلك في الحقيقة ولا ريب بان العلم بان
الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد موقوف على العلم بان الانسان
خلاف الموضوع له للاسد وهو معنى المجازية ولا يكفي في ذلك عدم العلم بكونه
الموضوع له لان ما لا يعلم كونه المعنى الموضوع له لا يحكم بكونه معنى مجازيا لاحتمال
كونه حقيقة وايضا كيف يجزم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان
عن البليد ان لم يعلم عدم معنى آخر له يصح سلبه عنه كالكامل في الانسانية
وهو لا يعلم الا بالعلم بان المعنى الحقيقي للانسان منحصر في البليد او غيره مما هو موجود
فيه فليتدبر قال والاختلاف لم اه المراد حين قيد الغلبة في المسبب عليه
الاكثرية لانه قد يكون التفهيم والتفهم بالاشارة ونصب الامارات الاخر
لذلك بدون مدخلية الوضع في ذلك وحاصل المراد ان الوضع لما كان
هو تعيين اللفظ بازاء المعنى ليدل عليه بنفسه هو الاصل في التفهيم والتفهم
فاذا استعمل لفظ له معنى وضع له ومعنى مناسب لما وضع له ولم يكن مقارنا
بقرينة تدل على احدهما فلموافقة الاعتبار الوضع واعتبار الحكمة لم يقتضي

يحمل على الحقيقة المعلومة لان ذلك هو مقتضى الوضع اعني الاستعمال بلا قرينة
لاجل التفهيم انما هو مقتضى الوضع فاذا وجد علم ان المراد بذلك اللفظ المعنى
عن القرينة هو الموضوع له فان قلت هذا الجواب فيما لو علم المستعمل فيه ولم يعلم
الموضوع له ايضا فيتم مذهب السيد قلت بين المقامين فرق واضح لان
الظاهر فيما نحن فيه ان المتكلم اعتمد في التفهيم على اللفظ فقط حيث ذكره
خاليا عن القرينة فليس لو وجب فهم المعنى من اللفظ الا بملاحظة الوضع
فانه الان مقتضى الاكتفاء به في دلالة اللفظ كما ذكرنا واما في المقام الثاني
الذي اختاره السيد فيه ايضا المقول بكون المستعمل فيه حقيقة لم يعتمد
المتكلم في التفهيم على مجرد اللفظ بل المفروض ان المراد من اللفظ فهم من الخارج
ولكن في ان ذلك الامر الخارج هو من المقارنات الاتفاقية او
هو يحتاج اليه في فهم المعنى في الجملة وبعبارة اخرى هل هو معنى حقيقي
للفظ ولا يحتاج في التفهيم منه من اللفظ الى قرينة لو لم يمنعه مانع من
اشتراك او مجاز او نحو ذلك او هو معنى مجازي حصل التفهيم منه عن
اللفظ بسبب القرينة فلم يفد الا عنها في اثبات مطلبه بمطابقة الوضع
وانتفائه ذلك ولذا تمسك بان الظاهر في الاستعمال انه ناش من جهة الوضع

فرد

فرد عليه المنع بان ظهور الاستعمال في ذلك لان الاستعمال آت في المجاز ايضا
والعام لا يدل على الخاص وغلبة استعمال الحقيقة على المجاز ممنوع بل قد ادعى
بعضهم العكس وكذا لا يمكن له التمسك بالاصل ايضا بان يقول لا ريب في انك
ان هيهنا معنى وضع له اللفظ وتحقق معنى آخر وملاحظة العلاقة بينه
وبين الاول والاستعمال فيه كلها حادث الاصل ... الاصل عدمها
لان ثبوت المعنى الموضوع له في نفس الامر لا يكون في اثبات كونه من
المستعمل فيه يحتمل كونه غيره فكما ان الاصل عدم الاستعمال
في ذلك الغير فكذلك الاصل عدم استعمال الموضوع له ايضا فبعد رفع ان الاصل
ولو ثبت تلك الامور ملاحظة الاصل والعلاقة والاستعمال في الحقيقة
لا يوجب جريان الاصل في الاول من الثلثة فالاستعمال من جهة الوضع
الاول بلا واسطة في رتبة الوجود مساو للاستعمال من جهة الوضع الاول بواسطة
المناسبة والعلاقة فليتدبر ورد في منع استلزام الحقيقة اه اختلفوا
في استلزام المجاز الحقيقة بعد اتفاقهم على عدم استلزام الحقيقة للمجاز
فالمشهور الاقوى عدم الاستلزام فان المجاز ليس الا استعمال اللفظ
في غير ما وضع له فالوضع يكفي ولا يحتاج في الاستعمال الى تحقق الحقيقة

ثم تجوز عنها مع انه تحقق موجود كالرحمن فانه وضع لمن ثبت له الرقة ولم يستعمل
في احد غيره تع وهو فيه تع مجاز لاستحالة الرقة عليه وقول ان عرف مسيلمة الكذاب
لا زلت رحمانا ورحمن اليمامة شاذ ناش من التعنت في الكفر وربما قيل لا مانع
ان يكون اهل اللغة اطلقوه على غيره تع لكنه لا يجوز شرعا فان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود واجيب بان عدم جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي
في الجملة كاف في المط وهو عدم استلزام المجاز الحقيقة وربما قيل ان الرحمن
ح ليس بمجاز فيه تع بل صار حقيقة عرفية فيه تع بالغلبة واجيب بان
المجاز في اول الامر مع عدم الحقيقة كاف في المط والتحقيق ان يق لو اريد
عدم استلزام تحقق الحقيقة اصلا ورأسا فالمانع مستظهر لان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود وان اريد تحقق الحقيقة مقارنا للمجاز بان لا يكون
الحقيقة مهجورة وكان المجاز ايضا متحققا فيتم كلام المستدل في الرحمن ان لم يثبت
الحقيقة العرفية والا فلا ثم انها احتج المانعون بان الوضع لا فائدة فيه الا في
المعاني التركيبية الحاصلة من الاستعمالات فلا ينفك عن الحقيقة واجيب بمنع
انحصار الفائدة فيه لم لا يكون من جملة فوائده التمكن من جهة التجوز عنه
واصالة عدم الاستعمال مما يؤيده اما اذا استعمل لفظا له في معناه

يعني

يعني انما صدرنا المقارنة لقولي واما اذا استعمل لفظ في معنيين في معنى
او معان ولم يعلم الموضوع له ثم قسمنا على اربعة اقسام لاجل الترديد
الحاصل في المقسم في بعض ما عرفت ان الترديد ناظر الى مجموع الاقسام لا كل
واحد منها فان كون المعنى واحدا انما يتصور في الوجه الاول من الوجوه
الاربعة ولكن مع فرض العلم بالمستعمل فيه المعلوم وبانه في الاقسام الاخر من
التعدد في المستعمل فيه لا اراكان معنى او مجهولا وعرفت ايضا ان المراد بالمعنى
والمعنى ما ذا وانه ليس يتصور تعدد المعنى منحصرا في اشتراك اللفظ والحقيقة
والمجاز بل قد يتصور التعدد بالنسبة الى الكل والفرد وان كان الاستعمال
في الفرد ح هو الاستعمال في نفس حصة الكلي ايضا فالاستعمال في الجنس فيه
انما يتحقق تعدد الاعتبارين وقد يحصل التعدد في الماهية كون المستعمل
فيه نفس الموضوع له مع حصول الاستعمال فيه ايضا فقد يكون التعدد فيه
ايضا اعتباريا فافهم ويظهر وجهه بالتامل تراه وذلك لان يرد
دليله الاستعمال اعم ان احتمال الاشتراك المعنوي ولكن قوله المجاز خير من الاشتراك
انما يبطل احتمال الاشتراك اللفظي والتمسك به انما يحسن لو تصور ارادة معنى
المشترك معانيه الحديث الوارد في نزح الجميع للخمر فهو خلاف التحقيق

بل المفروض انتفاؤها يتعارض الاحوال اه مثال معارضة المجاز للاشتراك
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فان قيل انه حقيقة في الوطي مجاز في العقد فيحكم بحرمة
الموطوءة لا المعقودة وان قيل بالعكس فبحرمة المعقودة فقط ايضا وعلى
الاشتراك يلزم التوقف والتخصيص ارجح من المجاز اه قد يمثل
لمعارضة التخصيص للمجاز بقوله تع واقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد
الحقيقة وخص عنه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة
فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود
يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول
فظ واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من
اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته
يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة اصلا ويترك المعنى
المجازي مع كونه مقصودا وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان العام مجاز
في الباقي لا حقيقة كما هو التحقيق واما ثانيا فلان المثال ليس من باب العام
والخاص فان علاقة العموم والخصوص سبب علاقة الكل والجزء ويجري التحقيق ايضا
واما ثالثا فلانه لا ثمرة ح ولا فرق بين القول بالتخصيص والمجازية

في الاحكام الشرعية

في الاحكام الشرعية

وقد يوجه المقام ويبين الفائدة في ترجيح احدهما على الاخر فيما لو حصل
احدهما مرجحا لدليل احد الخصمين كما اذا استلزم دليل احدهما مجازا
في لفظ والاخر تخصيصا فمن رجح التخصيص يرجح ما استلزمه ومن بالعكس
فالعكس وربما يرجح التخصيص بغلبته في الاحكام الشرعية وفيه ايضا نظر
واضح وا غلبة التخصيص ما يسلم في العام بالنسبة الى سائر المجازات لا مطلقا
والتحقيق ان المعارضة قد تتحقق في لفظ واحد وقد تتحقق في لفظين
من دليلين اما الاول فمثاله ان يستدل بقوله عم الصلوة خير موضوع
فمن شاء استقل ومن شاء استكثر على رجحان النافلة في الاوقات
المكروهة بعد القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الصلوة فان قال الخصم
ارادة النافلة من الصلوة تخصيص لا لعبادة الالهية فلا بد ان يحمل
على المجاز وهو ارادة الدعاء من الصلوة فيقول خصمه ان التخصيص
خير من المجاز فلا بد ان يراد منها بعض افراد الصلوة فيجري فيه الدليل
المذكور ويثبت الفائدة ويتم القول بارجحية التخصيص من جهة الغلبة
ايضا وكذا المجاز ايضا من مجازات لفظ العام بالمفروض واما الثاني
فمثل قوله عم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الامر دائر فيه بين

التجوز في صيغة الامر بارادة الطلب الراجح ليشمل الاوامر الندبية بناء
على ما ذهب بعض الاصوليين من ارادة المشية من الاستطاعة وبالتخصيص في
كلمة ما في لا معنى للاستدلال بالغلبة لتغاير اللفظين فعلى القول الاول
بالمجازية يثبت كون الامر للندب وعلى التخصيص كونه للوجوب
ومما ذكرنا يتضح الكلام في الدليلين المتغايرين في الطرفين مع احتمال ان
مراد المستدل بهذا الدليل في ترجيح التخصيص على المجاز ان المجاز والتخصيص
كلاهما على خلاف الاصل ولكن احداث احدهما في اي رجح واي رخص
فيه من جانب الواضع اقل مفسدة من الاخر فتجويز التجوز في لفظ الامر
يستلزم الخروج عن جميع المراد في بعض الاحيان كما لو كان المراد من
اللفظ هو المعنى المجازي واختفى القرينة فاذا حمل على الحقيقة كما هو مقتضى
الاصل فيلزم الخروج عن المراد رأسا وكذا اذا كان المراد هو الحقيقة ولكن اتى مع
بسبب توهم قرينة لارادة المعنى المجازي فحمل عليه بخلاف التخصيص فانه
لا يوجب ذلك خروجا عن الغرض ففي المثال المذكور لولا الذي اشرنا
في جريان هذا الدليل فيه لو حملت الصلوة على الدعاء خرجنا عن كون المراد
هو الاركان المخصوصة لزم الخروج عن تمام المراد بخلاف ما لو حملناه على

التخصيص

التخصيص فان بعض المراد داخل في الارادة ح وان لم يكن في نفس الامر مخصصا
ام لا والفرض انحصار الامر بين ارادة المجاز بمعنى ارادة الدعاء
والتخصيص بمعنى ارادة بعض افراد الاركان المخصوصة وعلى هذا الفرض
فالتحقيق بالجناء فلا تغفل كما يظهر من تتبع الاخبار اه وربما يتوهم
ان كل ما ورد اطلاق في كلام الشارع من هذه الالفاظ في مقام
الطلب والمرغوب كما قيل للحمل على ما هو اعم من الصحيح او هو توهم فاسد
لا يتصور الا عند من تعزب عن طريقة الشارع وتتبع كلامه بل ما يعتبر ذلك
فوق حد الاحصاء وان شئت اذكر لك موردا وهو ما رواه الشيخ عن
محمد بن قيس عن ابي جعفر عم قال قال امير المؤمنين عم ذبيحة من دان بكلمة
الاسلام وصام وصلى لكم حلال اذا ذكر اسم الله عليه وتوضيح
المقام ان احداث الماهيات ووضعها من الشارع لا ينحصر ثمرتها
في الامتثال للعباد ليتقربوا بها الى الله تع فقد يكون مع ذلك علامة للمسلم
ومميزا له عن غيره بل اصل الاسلام والايمان واظهار الشهادتين ليس فوائدها
عن نفس حصول الفوز بالقرب الالهي المطلوب ولذلك كان تقسيم ذلك في مباحث
في غير والاسلام وفائدته تزيد شوكة الاسلام وتقويته بكثرة المنتحلين له

ذكرناه الكفرية واحتمال اهله لا غير ذلك من الفوائد المقصودة في كل
واحد واحد منها فلا ينافي كون هذه العبادات مطلوبة بالذات من جهة
الاطاعة والانقياد وحصول كونها مفيدة لفائدة اخرى فاطلاق اللفظ
عليها على نهج واحد حيث لا يلزم مما يترتب عليه فائدة اخرى ان يكون
الاطلاق عليها على وجه ارادة الصحيح فلا يلزم ان يكون وضع اللفظ
للماهية على هذا الوجه حتى يكون الاطلاق والتسمية على وجه الاعم
وقرينة الامر مفيدة لعدم ارادة الفاسدة فيه بل كون ارادة المسمى لا يعلم
فيه حتى تنفع الثمرات الكثيرة في النذور والايمان والاوقاف وفي
غيرها مما لا يظهر فوائده وشك في ثبوت شرط او جزء اخر لانا نقول الصدق
الاسم على هذا وطلب المسمى لا تقتضي الا الاتيان به واذا ثبت ما يلازم
تحقق الاجزاء يحصل الامتثال فتدبر ويلزم على القول بانها
اسام للصحيح اه هذا قياس استثنائي ومناطه بطلان التالي اما على
سبيل الالتزام لانهم لا يقولون به او لاجل البرهان على بطلانه فيلزم
منه بطلان المقدم وتحقيقه ان ماهية الشيء عبارة عما يكون ذلك الشيء
به هو هو فلا بد ان يكون امرا صالحا في نفس الامر وليس تابعا للاعتبار

والتسمية

والتسمية للماهية لا بد ان يلاحظ بعد تعينها وتميزها عما عداها فاذا فرض
كون الصلوة مثلا اسما للماهية المعينة المحدودة المركبة من اجزاء المشتملة
لشرائط فيلزم خروجها عن صحتها حقيقتها وتسميتها بالاخلال بجزء
منها او شرط منها فاذا قلنا ان الصلوة اسم للصحيحة الجامعة للاجزاء
والشرائط فاذا فقدت منه شرطا او جزءا فلا يسمى صلوة فيلزم ان لا يقولون
بكونها اسما للصحيحة في حق الحاضرين المصلين صلوة الظهر مثلا مع كون احدهم متمما
لجميع اجزائها وشرائطها والاخر بعضا بالتسقط تشهدا منها نسيانا او جزء
غيره سجدة كذلك وهكذا الى غير ذلك مما لا يتناهى اما القول بعدم كونها
صلوة المسقطين لبعض الاجزاء نسيانا صلوة صحيحة بل قولا ما هو ساقط عنهما
وما ناب عنها واما القول بان صلوة كل واحد منهم صحيحة ولكن صلوة كل واحد
منهم ماهية مغايرة لصلوة الاخر بسبب اختلاف فصولها ومقوماتها المفروض
انهم لا يقولون بالعمل جزما فبقي الثالث وهو ما قلنا بيان ان التسمية بعد
تعين الماهية وتميزها عما عداها فتسمية كل واحد من الصلوة التامة والناقصة
بالصلوة انما هو في اول الامر لا بشرط لما هو شان التسمية في العرف والعادة
لا بشرط احتمال طرو كذا فسواء قلنا ان الثالث في لفظ الصلوة الكل الا

من هذه الماهيات بوضع على حدة بعنوان الاشتراك بينها لا بد ان ينوي المصلي
في اول صلوته المعنى الذي هو التكليف في نفس الامر وسماه الشارع به في اول الامر والماهية
القادر والتام مثلا اما ان تقول بالتكليف من نسي التشهد في الركعة الثانية
ان ينوي بما هو نوى فعل الصلوة التامة الاجزاء والاركان واما تقول بان تكليفه
قصد التامة الاجزاء والاركان واما تقول بان تكليفه قصد التامة الاركان وفي تكليف
ينوي ما سقط منه التشهد فكيف يجوز قصد التامة مع قصد الناقصة وقصد الناقصة
في الاثناء بعد طرو النسيان كيف يكتفى به عما هو تكليفه من الماهية الناقصة او الرابع
انه دخل فيها بقصد التامة ولا معنى لتركب الماهية الواحدة من ماهيتين مختلفتين متباينتين
وكيف يسمى الا ان تسميته الصلوة الناقصة وكيف ينفعه ذلك وبالجملة لا يصح للشارع
هذه التسمية وصح للمصلي القصد لذلك المسمى ونيته في اول الامر وهذا كله من مفاسد
تعدد الماهية وتكثرها واختلافاتها واما على القول بكونها اسامي للاعم من الصحيحة فان
ماهية اسم لما يقبل الصحة والفساد والزيادة والنقصان ولا تتفاوت بها الحال ولا يرد
عليه الاشكال اذ تلك الزيادات والنقصانات انما هي من طوارئ الماهيات
وعوارضها واختلافها لاختلاف الماهيات لا يدخل في حقيقتها لتصحيح ذاتيات الاصل
ان قول الشارع صلوة الذاكر هكذا وصلوة الناسي هكذا ان كان من باب التسمية بعد

تعين

تعين الماهيات في نفس الامر فلا بد للمكلف المريد للامتثال قصدها لا يعلم انه
تكليفه ام لا وهو وان كان من باب حكم الطارئ فهو لا يستلزم التسمية بخصوص
كل واحد واحد وهو مناسب للقول بكونها اسما للاعم ثم ههنا وجه آخر في بيان
بطلان التالي وهو ان ما ذكرنا مجرد احتمال وضع الشارع الصلوة بعنوان
الاشتراك المعنوي لكل واحد من الماهيات المختلفة على القول بكونها اسما للصحيحة
انما هو من باب المماشاة وارخاء العنان والا فلا يتم التسمية ح الا بعنوان
الاشتراك اللفظي وهو مع انهم لم يقولوا به مما قطع بعباده عادة مع ان الاصل
عدمه ولم يدل دليل على ثبوته واما وجه بطلان كونه بعنوان المعنوي فهو ان القدر
المشترك لا بد ان يكون من ذاتيات تلك الماهيات المختلفة المتكثرة
بجميعها مثل كونها ذات ركوع وسجود وهو يجامع مع الصحيحة والفاسدة والمجهول الحال
فلا يلائم القول بكونها اسامي الصحيحة فان قلت المراد من القدر المشترك هو مع
تقييده بكونه غير مقترن لما فاسدا او ما كان مقترنا بما يغيب من الماهية صحته قلت
على هذا يلزم دخول ما به الاعتبار خارجا به الاشتراك ولا ريب في بطلانه فيتعين
ان يكون من باب الاشتراك اللفظي وقد بينا بطلانه لزوم القول بان في
ماهية اه توضيح ذلك انه قد تحقق بما سبق ان معنى الصلوة الصحيحة هو الجامع

لاجزاء الماهية وشرائطها صحتها ولما كان ينقسم الى اقسام كثيرة فيعتبر ماهية كل قسم من
الاقسام على حدة فنقول ماهية صلوة الظهر للحاضر هي اربع ركعات باجزائها وشرائطها
مثلا فاذا كانت بالجميع فيكون صحيحة والا فلا فلو فرض منها نسيان حمد او سورة او ركوع
او سجود او سجدة واحدة او تشهد او نحو ذلك فالقائلون بكونها اسما للصحيحة يقولون بانها
صحيحة مع انها ليست جامعة لجميع الاجزاء والشرائط فيلزمهم اما القول بان لها
ماهية على حدة او بانها ليست بصلوة صحيحة واطلاق الصلوة عليها مجاز ولا اظنهم
يقولون بذلك بل يقولون بانها صلوة حقيقة فيلزمهم تكثر الماهيات
في ملاحظة تكثر الانواع الاولية والانواع الثانوية بل الثالثية بخلاف
القائلين بكونها اسما للاعم فانهم يقولون ان ماهية صلوة الظهر التي حدها
ولا يخرجها عن الحقيقة نسيان السجدة او التشهد او غير ذلك فيمكن لهم التمسك في الصحة
بصدق الاسم وحصول الامتثال بسبب الاتيان بالمسمى بخلاف خصمهم فانه
لا يمكن التمسك في الصحيح الا بتكلف القول بانها ماهية على حدة ويلحق الكل
الا انها ليست بصلوة لكنها مسقطة عن الصلوة بسبب النص الخارجي وكذا اقسام
الشاك واقسام الشاك والمتوهم وغير ذلك حيث قلناه احترز بالقيد
الحيثية الظرفية عن صلوة الكافر فانها لا تدل على الاسلام وان اشتمل على

كلمة

كلمة التوحيد اذ هي انما وضع للدلالة على الاسلام حيث انه لها منفردا فكون
الصلوة علامة للاسلام انما هو مجهول الحال فافهم   توضيحه ان غرض الواضع
فان قلت ما ذكرته مناف للتحقيق في مسئلة الوضع فانهم اختلفوا فيه فقيل
ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية وقيل بانها تدل على الخارجية
بواسطة الموجودات الذهنية فهي موضوعة للموجودات الذهنية لتغاير
الالفاظ عند تغاير التخيلات لشخص واحد كما اذا راينا شبحا من البعيد وظنناه
زيدا فنقول زيدا ثم نظنه عمرا فنقول عمرا وهكذا وقيل انها للماهية لا بشرط
شيء والقولان الاولان باطلان لعدم انحصار الالفاظ الموضوعة في الموجودات
الخارجية بل قد يوضع اللفظ للمعدوم والممتنع ايضا ولان اختلاف
الاطلاقات بسبب اختلاف التخيلات يمكن ان يكون بسبب ظنه انه موجود
في الخارج الذي وضع اللفظ له لا لانه موضوع للصورة الذهنية فالحق هو القول
الثالث ومقتضاه كون اللفظ موضوعا للماهية لا بشرط شيء قلت المراد
من الماهية لا بشرط شيء في هذه المسئلة ان الموضوع له هو نفس المعنى مع قطع
النظر عن وجوده في الخارج او في الذهن فقد يكون موضوعا للموجود الذهني او
فلا ريب انه لا يمكن اطلاق الماهية لا بشرط شيء على الجزئيات الحقيقية

الموجودة في الخارج فان الاعلام الشخصية الموضوعة للموجودات الخارجية
كزيد وعمرو ونحوهما لم توضع للماهية لا بشرط بمعنى ارادة ما يقبل الاشتراك
والمراد انها في حال الوضع غير ملحوظة باعتبار وجودها في الخارج والذهن
بل انما وضع لفظ زيد لهذا الشخص مع قطع النظر عن وجوده في الخارج والذهن
وكذلك لفظ الانسان الموضوع للمعنى الحاصل في الذهن وهو الحيوان الناطق
لم يوضع بملاحظة انه موجود في الذهن او في الخارج فيصح اطلاق الماهية
لا بشرط على هذا المعنى على الكلي والجزئي والموجود الخارجي والذهني ثم ان
هنا معنى آخر للماهية لا بشرط وهو ان المعنى الواحد قد يلاحظ باعتبار
انه معنى واحد مقصود للماهية بوحدته منفردا وقد يلاحظ باعتبار انه مقصود
معه غيره وقد يلاحظ احدهما بل مجرد المعنى هو الملحوظ لا غيره فاذا اريد وضع اللفظ
بازائه فاما ان يراد وضعه بملاحظة انه واحد او بملاحظة معه غيره او بملاحظة
مجرد المعنى وليس المراد من الماهية لا بشرط ثمة هذا المعنى الذي ذكرنا ههنا والتحقيق
ههنا غير التحقيق ثمة ان لم يقم دليل على كون الوضع للماهية المطلقة ههنا ايضا
اذ غاية ما يمكن ههنا هو التمسك باصالة عدم التقييد وهو معارض باصالة
عدم الوضع والمال كل من الاوضاع لكنه حادث الاصل عدمها ولا ترجيح

فلم

فلم يتعين الوضع بالنسبة الى احدها والوضع توقيفي يحتاج الى الثبوت
ولا يجوز التعدي عن مقتضاه لكن القدر المتيقن هو وضع اللفظ للمعنى في حال
الانفراد وكما لم يحصل لنا اليقين بالوضع للمعنى بشرط الوحدة لم يحصل اليقين بوضعه له
لا بشرط الوحدة والتعدد ومن غفل عن مورد الاصلين فقد اختلط عليه الامر
وحسب ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا الكثرة والحاصل ان الوضع
هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وذلك لا يحصل الا بوحدة اللفظ والموضوع
والحقيقة هو الكلمة المستعملة في الموضوع له فالاستعمال ايضا لا بد ان يكون
واحدا لان الاستعمال المعتبر في الموضوع له لا يكون الا الاستعمال الواحد وليس المراد الاستعمال
في جنس الموضوع له لان جنس الموضوع له ليس نفس الموضوع له كما لا يخفى والاستعمال في اكثر
من معنى ليس استعمالا في الموضوع له اذ الموضوع له في المشترك هو كل واحد من المعاني
منفردا وبالاستقلال واطلاق لفظ الموضوع له على كل المعاني باعتبار اشتراكها
في هذا المفهوم لا يوجب كونه موضوعا له اللفظ حقيقة مع انا نقول في الاستعمال الكلي
ايضا نظير ما قلنا في الوضع ان الذي وصل الينا من العرب هو الاستعمال في الموضوع
الواحد والاستعمال ايضا توقيفي اذ هو اما مناط الحقيقة او مناط المجاز وقد عرفت
ان كليهما توقيفيان ويجب ان نذكر هنا لطيفة وهو ان توهم تجويز الاستعمال

المشترك في اكثر من معنى دليل على عدم الجواز اذ معنى المشترك هو اللفظ الموضوع
لمعنيين فصاعدا على البدل ومعنى البدلية تحقق عدم جواز اجتماعه مع
المبدل منه في كونه موضوعا له اللفظ والاستعمال في الموضوع له ايضا يقتضي
ذلك كما اشرنا اليه ومنها استعماله في كل واحد منهما على البدل اذ المراد
بالبدلية ليس هو المتداول في السنة الاصوليين في هذا المقام يريدون به الاستقلال
المعهود في المشترك وهو ان يستعمل اللفظ مرة في هذا المعنى ومرة اخرى في معنى
آخر ولا ما هو المراد في المطلق حيث يراد منه كل واحد من المعاني على البدل بمعنى
الجواز في مثل وجوب عتق الرقبة فمقتضى قول الشارع اعتق رقبة اختيار كل
فرد من افراد الرقبة بدلا عن الآخر فيجوز اختيار احد الافراد ويجوز تركه واختيار
فرد آخر بدلا عنه بل المراد تعيين المعاني المتعددة للفظ الواحد والفرق
بين ما ذكرنا وبين العام الاصولي ان المراد بالعام الاصولي هو ما يعبر عنه بكل
واحد ونحوه والمراد بما نحن فيه هذا وهذا وهذا الى آخر الافراد ففي قولنا القرء
من صفات النساء على ما هو محل النزاع ان الحيض والطهر صفات النساء
لا كل واحد من الحيض والطهر صفات النساء اذ من الواضح ان معنى القرء ليس
كل واحد من الامرين حقيقة مع ان محل النزاع لا بد ان يكون قابلا لقول

القائل

القائل بكونه حقيقة فيهما ايضا فان قلت بعد ما ثبت من جواز الاستعمال بعنوان
عموم الاشتراك او بعنوان ارادة المجموع من حيث المجموع عند من يجوزه واحتياج
ذلك الى نصب القرينة على ارادة ذلك فما الحاجة الى التجشم لاثبات جواز
الاستعمال الذي هو محل النزاع قلت قد لا يصح ارادة غير ما هو محل النزاع من المعاني
فيحتاج الى تصحيح ذلك ولنمثل لذلك بمثال وهو قوله تعالى وامهات نسائكم
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان الشرط في تحريم
امهات النساء ايضا دخول النساء فيجعل الجار متعلقا بالكلمتين نسائكم فيكون بيانية
مع انها متعلق بربائبكم ابتدائية وعلى هذا فكلمة من ابتدائية وارادة
عموم الاشتراك هنا مما لا مسرح له الا باحتمال بعيد بجعل كلمة من لمجرد الاتصال
مثل قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وهذا الاحتمال
مما لا يقبله الطبع السليم مما نحن فيه فلا يمكن الا ارادة المعنيين على هذا القول
على طريقة ما هو محل النزاع وبذلك يتضح التقرير الذي ذكرناه للبدلية وانه
لا يصح ارادة العام الاصولي فيه اصلا وما ذكرناه من جعله من باب الكلي الاخراجي
لا ينافي عدم كونه من باب العام الاصولي فان مراده من ذلك نفي ارادة
الاجتماع واعتبار الهيئة الاجتماعية لا غير ثم لا يذهب عليك ان المراد مما نحن فيه ذكر

استعمال المشترك في اكثر من معنى وفي جواز ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ
انما هو بالنسبة الى ظاهر اصطلاحات اهل اللسان ومحاوراتهم بحسب مفردات الكلام
فلا ينافي ما ذكرنا تعدد مرادات القرآن وتعدد معانيه في الباطن فيمكن ان
يكون معانيه التي ذكرها الائمة عليهم السلام ما وافق للسان العرب بحسب تنزيله لا تأويله وحتى
نقول وتنزيل قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا مثلا عدم جواز
الشرك بحسب المعبود بالشرك الجلي او الخفي او احد الامرين من ذلك ومن الشرك
في العبادة بان يشرك غيره مع نفسه لجلب منفعة في العبادة كالاستعانة
في الوضوء مع انه ورد في رواية الوشا تفسيره بالمعنى الآخر فيظهر ان
الظاهر الاول مراد جزما وايضا ورد في تفسير قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان
بينهما برزخ لا يبغيان ان المراد بالبحرين علي ع وفاطمة ع وبالبرزخ
رسول الله ص وباللؤلؤ والمرجان الحسنين ع مع ان الظاهر ان المراد
منه ظاهر اللفظ فان الظاهر منه بيان النعماء في خلقة البحر العذب
والاجاج بحيث يلتقيان ولا يختلطان ثم يتضح لك غاية الوضوح فهم
معنى البدلية بالمعنى الذي ذكرنا بملاحظة بطون القرآن فليتدبر
واما ما ذكره بعضهم من انه قد يتوهم انه على القول بكون الموضوع له هو المعنى

مع

مع قيد الوحدة لا يصح على القول بان ذلك استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل وان الجزء ح منفك عن الوحدة جزما ضرورة حصول الاجتماع
والتركيب ويدفعه ان المراد استعمال اللفظ الموضوع لذات الجزء من حيث هو لا من
حيث انه جزء ومن المعلوم ان الجزء لم يوضع له اللفظ من حيث انه جزء والا
فلا بد من نفي هذه العلاقة من جملة انواع العلائق وهو خلاف المتفق عليه
من علماء البيان فانه لا فرق في وجود جزء لا تتفاوت حاله باعتبار ذاته
منفردا او باعتبار اجتماعه مع الجزء الآخر سيما مع ما حققنا من كون الوضع
توقيفيا وان الموضوع له هو المعنى منفردا لا مجتمعا وان لم يعتبر اعتبار الوحدة
والانفراد في الموضوع له مع انه على القول بكون الموضوع له هو المعنى لا بشرط
شيء ايضا لم يقل احد بان اللفظ موضوع للجزء من حيث انه جزء وفي حال
الجزئية حتى لا يصح ح انه استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بل يقولون
ان اللفظ الموضوع لهذه الذات التي صار الآن جزءا ثم استعمل
في الكل مع ان الجزء في حال الجزئية ليس هو المعنى لا بشرط شيء بل
الجزء المعين المشروط المقيد بالتعين والتشخص من جهة التركيب وان
وجد فيه الماهية لا بشرط ايضا ومن ذلك ظهر ايضا اندفاع ما يتوهم

انه على القول باعتبار الوحدة في الموضوع له لا يمكن حصول المركب من هذه المعاني
لكن انتفاء تلك في الوحدة ايضا اذ انتفاء الوحدة وصيرورة كل جزء في آن واحد
الوحدة انما يحصل بحصول الجزئية ومراد هم من التركيب من هذه الاجزاء ليس بقاء
الاجزاء الطاهر على حالها ولا يتم ذلك على ما ذكرتوه قيل ان الموضوع هو الواحد
لا بشرط ايضا كما عرفت   استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء اه ربما
توهم ان ذلك ليس من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء بل
هو استعمال اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزئين من معناه معا وفيه ان
الاجتماع غير معتبر في ما هو محل النزاع فالاستعمال بالنظر الى كل واحد من المعنيين
في جزئها   فيكون مجازا الا انه يراد به اه ثم هذا التعريف لصاحب
المعالم حيث حمل كلام المستدل على ارادة عموم المجاز وقال انه خارج عن محل
النزاع والمراد بعموم المجاز هو المعنى المجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمجازي
مثلا ان يقال لا اضع قدمي في دار فلان واريد منه الدخول الشامل للمعنى
الحقيقي وهو الدخول حافيا وغيره مثل الدخول راكبا وناعلا ونظير
ذلك معنى عموم الاشتراك ايضا وربما فرق بينهما بالمعنى الذي هو محل النزاع
في المستعمل لما هو للاول ومثله في الاصطلاح   ومع القطع بعدم ارادته

بجلي

في اول الشهر الآتي عبدا لوتمنا فيصح اذا آمن كان حرا في عيد في اول الشهر
الآتي فاعتقه فلا يعتبر عدم التلبس الا بان حين النطق يكون ذلك عتق
المؤمن حقيقة ومنها تذكر الطهارة في الاوقات المستقبلة فقد يتذكر المكلف
وضوءه او غسله مثلا في الخميس الآتي او في آن معين من الآنات المستقبلة
فيكفى ولا يجب عليك تحصيل الرجحان وان امكن وان لم يكن رجحانه في ذلك
الآن فيتصور الحالات الثلثة في المستقبل ايضا فتدبر   والتبادر من
حيث انما هو الحال اه لا يخفى ان المتبادر من قول القائل زيد قائم هو كونه قائما
حال النطق على ما نبه من شمول هذا اللفظ الحالي عن رد الى الزمان فان
اللفظ منه هو اتحاد زمان الاخبار وزمان النسبة فيتحصل في ذلك ان المشتق
تبادر منه التلبس حال زمان النطق وبالجملة حاصل معنى هذا التركيب ان التلبس
بالقيام متحد مع زيد في الوجود ويلزمه بانضمام تبادر كون حال النطق
ظرفا للنسبة كون زيد قائما حال النطق ولا يلزم من ذلك كون معنى التلبس
بالقيام المتلبس حال النطق فتدبر   الجواب المذكور عن دليل القائل
بالندب اه لان المذكور في الجواب ان النزاع انما هو في الصيغة اي
مع قطع النظر عن القائل سواء كان القائل عاليا او دانيا

فلا يرد السؤال المتقدم اه استدلال القائل بالندب لا يمنع الاستدلال على الوجوب
على وفق ما ذكر في الصورة الثالثة فيصير كلامه خارجا عن محل النزاع فالقائل
بالوجوب يقول ان صيغة افعل العارية عن القرينة يدل على ان القائل بها
والمتكلم بتلك اللفظة طالب يلزم الطلب والقائل بالندب بعد تصحيح كلامه يقول
ان صيغة افعل الصادرة عن القائل لا يدل الا على الندب ولا منافاة بين
القولين كما لا يخفى   الجواب المتقدم اه فان الجواب مبني على ان
الصيغة الخالية عن ملاحظة المقام تدل على الالزام مطلقا والمستدل على
الوجوب يقول بدلالتها على الزام العالي المستلزم للوجوب المصطلح فلا
يوافق هذا الجواب لمذهب قدس   والفرق بين الصورتين اه الصورة
الثالثة والاولى ليس الفرق في حكم واحد   فربما وقع الاشتباه بين المادة
والصيغة اه فمن ذلك ما اشرنا اليه سابقا ومنها ما وقع لكثير منهم الاستدلال بقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ونحوه على دلالة صيغة افعل على الوجوب
ونزيد توضيح بطلانه في القانون الآتي وهذا اغرب من جهة الفن
واغرب منه ما وقع لكثير حيث جمعوا بين الاستدلال الدال على ان الامر
المركب من آ م ر للوجوب في مبحث صيغة افعل وبين قولهم المندوب

مامور

مامور به كما وقع لابن الحاجب ومن تبعه والحق ان النزاع في ان المندوب
مامور به ام لا ليس نزاعا برأسه بل هو متفرع على النزاع في كون مادة
الامر حقيقة في الوجوب ام لا وانما افردوا البحث عنه في المباحث الاخر   متن
استيفاء لاحكام المندوب فلا ينبغي الغفلة عما يوجب التناقض في التحقيق
وتحرير الكلام في بعض الاشتباهات في حواشي القانون الآتي
وما قيل ان الامر حقيقة اه هذا ذكره المحقق الجواد في شرح الزبدة
واما المحقق البهائي فقال ان الوعيد على ما صدق عليه الامر من الصيغ
وفيها نظر واضح اما في كلام الشيخ الجواد فان قوله الامر حقيقة في الصيغة
المخصوصة يعني بها افعل ونحوها معا ان اراد به ان الصيغة من افراد
ذلك الكلي وكون الامر حقيقة فيه من باب تحقق الكلي في ضمن بعض
افراده ففيه ان كون مطلق صيغة افعل من افراد الاول فما ان يعتبر
في مفهوم الامر الاستعلاء المستلزم للالزام المنافي للندب على ما المدلول
عليه بالتبادر والاخبار المذكورة في صدر القانون السابق فيكون
صيغة مطلقا مختصا بالامر وكون الامر حقيقة فيه اول المتنازع وتحقيق
الكلام لكنه افعل انه علم ان المراد بها هو ذلك المفهوم للكلي في اثبات

الزجوب بصيغة افعل مطلقا ومناف للاطلاق كلامه واما ان لا يعتبر ذلك بل يكتفى بمحض طلب العالى فيدخل فى الامر الواجب والمندوب فلا بد ان يقيد الامر فى الاية بالطلب بالامر الايجابى ايضا فلا يتم الاستدلال المطلق صيغة افعل وان اراد ان الامر منحصر فى صيغة افعل ففيه منعان الاول منع الانحصار الا على طريقة النحاة والعرفيين وهو خارج عن مصطلح الفن لكن قولهم امرتك بكذا او اوجبت عليك كذا ونحوهما ايضا امر واليس من كون افعل وما فى معناه فقط امرا بل افعل صدوره عن العالى امر خارج بذلك المعرفة فى تعريفهم للامر بانه قول العالى للدانى افعل بدون ملاحظة تقييد بقولهم مراد به معناه المتبادر لئلا ينتقض بالتهديد ونحوه فهذا يدور الكلام ايضا للزوم تعيين ما هو المتبادر فلا يفيد الاطلاق فيصير المقصد متحدا الذى لحق القول عن قوله افعل من بداية ما تبادر منه فيعود الكلمات المتقدمة مع انه لو سلم ان المتبادر منه فهذا الاستدلال بالتبادر لا بالاية اذ بعد تسليم تبادر الوجوب لا حاجة الى التمسك بالاية ولا يتم التمسك بها مع اولى بضميمة التبادر فلا يكون دليلا مستقلا كما جعلوه وبالجملة جعل المراد من الامر فى الاية هو الصيغة منزع على تسليم كون الامر هو صيغة افعل مطلقا وهو اول

المجيب

المجيب ولا بد انظر كلام الاشاعرة حيث عبروا عن هذا المبحث الى المبحث فى ان صيغة افعل حقيقة فيماذا بان الامر هل له صيغة تخصه ام لا فمن قال بان صيغة افعل مشتركة بين الطلب والتهديد والاباحة فهو ممن لا يقول بكون صيغة افعل مخصوصة بالامر ان حيث الامر اعم من الواجب والندب ومن قال بانه مشترك بين الوجوب والندب او القدر المشترك بينهما فكذلك ان حيث الامر حقيقة فى الواجب كما هو المختار وهكذا فعلم مما ذكرنا وقوع النزاع بينهم فى ان صيغة افعل هل هو امر ام لا وعلى ما ذكرنا فى المقام ان ذات الامر وصيغة افعل لكنه اعم اذ يعنى انه من افراد الامر ومما يصدق عليه حقيقة ثم ان جماعة من الاشاعرة خلطوا واخذوا الترجمة تمسكا بانه لا خلاف فى امكان التعبير عن الامر بلفظ امرتك بكذا الشامل للواجب والندب على القول بالشمول او مقيدا بالوجوب والندب مثل اوجبت عليك وندبت او حتمت وسننت ولا وجه للخلاف فى ان له صيغة تخصه وحمل بعضهم هذه الترجمة بان مرادهم الخلاف فى ان للامر صيغة خاصة تدل بالوضع عليه ام لا وهذا الا بناء ولا التى فى الفاظ المذكورة عليه مجازا اذ الامر حقيقة فى الاخبار اقول والاولى ان يقال فى الرد ان مرادهم الخلاف

فى اثبات الوضع الافرادى الخاص لا التركيبى وهذا الا بناء كون الكلمات حقائق فى الامر كما هو الاظهر سيما مع دعوى الحقيقة العرفية فى امثال ذلك مثل بعت واشتريت وحكمت واردت وقسمت ونحو ذلك والفرق بين الوضع الافرادى والتركيبى واضح مثاله الذبح وابانة الراس وسلخ وكشط الجلد فاذا قيل فلان فرض السكين تحت لحى الغنم وفرى اوداجه الاربعة افاد الذبح حقيقة كما لو قال ذبحت ان دخول المجاز فى بعض اجزاء المركب لا يستلزم كون الهيئة التركيبية مجازا فى الافادة كما ان الهيئة الاستثنائية حقيقة فى الاخراج مع كون العام مجازا فى البارع كما سنبين لك فى مباحث العام والخاص مع انا جعلنا كونها حقيقة ايضا ومما ذكرنا يظهر حال ما ذكره المحقق البهائى ايضا ثم ان قول الاشاعرة هل للامر صيغة تخصه معترين بعض كتبه مدلول صيغة افعل مريدين بذلك ان افعل وما فى معناه امر او مخصوص ببعض افراده ومشترك بينه وبين غيره كالتهديد فيه اشتباه واجمال فان المعانى التى ذكروها للصيغة ومما زعموا انه كونها حقيقة فيها مطلق الطلب والايجاب والندب والاباحة والتهديد او المشترك بين طائفة منه لفظا او معنى وذلك قابل للارادة ملاحظة حال الالتماس والسؤال ايضا بان يكون مرادهم يعنى انها لمجرد الطلب كونها غير مختصة بالامر

ليشمل

ليشمل السؤال والالتماس ويكون مرادهم يعنى انها للايجاب فقط كونها مختصة من ادعاء دخول الوجوب فى مفهوم الامر فعلى هذا يكون النزاع فى صيغة افعل مجردة عن جميع القرائن مثل لو سمع من وراء الجدار ولا يعرف قائله كما اشرنا اليه فى القانون السابق وبنينا المختار فيها ويحتمل عدم ملاحظة حال السؤال والالتماس ثم لا بد ان يحمل النزاع فى صيغة افعل الصادرة عن العالى او على سبيل الاستعلاء ويتنازع فى انه هل هو للالزام او للندب او غير ذلك ويلاحظ فى شرط نعتها للامر ملاحظة المختار فيه ولكن هذا الكلام يجرى فى الالتماس والسؤال ايضا فانه اغلب المعانى التى عرفت كلها وحينئذ فلا بد ان يكون مراد المحقق الجواد من كون الامر حقيقة فى الصيغة المخصوصة بدليل كون الصيغة حقيقة فى الامر يقبلون الاشتراك اللفظى فلا بد ان يكون مراد الاشاعرة ايضا ذلك يقولون هل صيغة افعل الصادرة عن العالى امر ام لا وبالجملة نظم شتات هذا المبحث وجمع كلماتهم لجيب لا يخلو عن تنافر وتناقض وخلط او خلط او اهمال بما لا يمكن الجمع الا بعد حقيقة امره ولا التكلف بالتطبيق او بالتسامح القاهرة وانما اشار الشارح ومما بين الجميع ان الاستفهام تقرير اراد توجيه ان التقرير وطلب الاقرار على عدم التسليم الا ان تمام الحجة او خلط او اهمال بما لا يمكن الجمع الا بعد حقيقة امره ولا التكلف بالتطبيق او

انما يحسن ان كان العلة ما يكون قبيحا وصاحبه مقرا به مصرا عليه مستهزءا به فح تقبح
ويحسن اتمام الحجة في عقاب مخالف الامر باقراره على مثل ذلك فاذا قطع النظر
عن مخالفة الامر من حيث انه مخالفة الامر وقطع النظر عن العلة التي لها لا تمام
الحجة فلا بد ان يكون العلة من هذا الباب ليتم العقاب على الترك
من جهة الاستناد الى العلة وان كان الامر ههنا ايضا لا ريب ان قوله تعالى ما
منعك ان لا تسجد اذ امرتك محتمل لشيئين احدهما العقاب على ابليس بترك
امره من حيث انه امره تعالى والثاني في ترك السجدة على آدم عم بان يكون
العلة للعقاب هو خصوصية تعظيم آدم عم فاذا اريد من الآية الاول كما هو
الاظهر ولم يستفاد من التعليل بقوله تعالى اذ امرتك فلا يحسن ان يجعل العلة
هي الاستكبار على آدم عم بل انما هو علة لنفس ترك الاحترام على
آدم وتعظيمه لا التي لعنه تعالى من حيث انه مخالفة امره بل العلة التي لعنه امره
تعالى هي لزوم ذلك من ترك السجدة على آدم فالجواب اللائق ههنا في
بيان العلة اما ادعاء الاستكبار على الله تعالى او دعوى انه لم اخالف
امرك من حيث انه امرك وقصدا بالذات بقولي للمباركة بل انما وقع ذلك
بتبعية ترك سجدة آدم عم من جهة الحمية والعصبية واستكبارا عليه من باب
الافعال التوليدية فتنزيلا لكونه مخزية تعالى على الفعل المباركة المقصود بالذات

والاعتراف

والاعتراف لكلا الامرين اعني ترك الامر من حيث انه امر
قصدا وبالذات ودعوى الاستكبار على الله لما كان كلاهما مما لا قبح
ولا يتظاهر ابليس ايضا بهما ولا يصر عليهما فلا يحسن اخذ الاقرار عليهما فالاول اجر
الاستفهام الانكاري فيكون التهديد على نفس مخالفة الامر وح لا ينافيه ذكر فيه
لعنة الله على آدم عم من باب المجاز وذو الحاجة وتفصيل المقام ان امر ابليس
بالسجود لادم مشتمل على حكمتين احدهما حكمة السجود من حيث الخضوع
حسن بالذات فان الكمال الذي هو الوصول الى قربه تعالى لا يحصل الا بسلبه
ورفع الانانية بالمرة لا بالنسبة الى احد دون احد والثانية حكمة السجود اللازم باعتبار
السجود له فان شرفه ايضا يقتضي الخضوع له وان كان ذلك ايضا يرجع بالآخرة الى الخضوع
له تعالى وانما اعتبرا على سجوده وان الحكمة الامر من حيث انه امر فان امر الله تعالى من حيث
هو حسن ومن حكمة توجب تبعيتها وان خالف المامور به عن الحكمة كما في الامر الابتدائي
فذلك الملعون لما خالف الله في امره فقد ضيع الحكم الثلث واكد الله تعالى عليه بالاعتبار
الثلث ولعله لاجل ذلك تغير العبارات في نقل القصة فمرة قال في سورة الحجر فسجد الملائكة
كلهم اجمعون الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين قال لم اكن لاسجد لبشر خلقته
من صلصال من حماء مسنون فهذا انكار عليه لترك السجود والخضوع ومرة قال في سورة ص

حس

ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت ام كنت من العالين فهذا
انكار عليه لترك سجوده على آدم عم بالخضوع مع كونه مخلوقا بيديه وخصوص
لهذا التشريف مع ما تضمنه من الشرف في الآل من توليد الانبياء والاولياء
ومرة قال في سورة الاعراف ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وهذا
انكار عليه بمخالفة لامره تعالى من حيث هو امره وهو في الانكار ههنا
وان كلمة ما لما كانت استفهاما عن العلة وكان حقيقة الاستفهام محالا عليه تعالى
فحمل ههنا على ارادة الانكار العلة بمعنى ان العلة التي لعنته عليها التي لها لا يستحق
ان تكون علة في حكم قوله لعنه الله في مقام بيانها الانكار انا خير منه حاجة
والانكار في بيان العلة وحقيقة سيما مع اضافة خلقه من النار اليه تعالى
مع علم القول تعالى خلقت بيدي فالانكار منه تعالى على ابليس في الوجوه الثلثة
لا ينافي تمسك ابليس في المحاجة والمخاصمة بعلة واحدة فح الاستدلال بالانكار
على ابليس على الوجوه الثلثة على وجوب السجود من الوجوه الثلثة فيتم
والاستدلال على كون الامر للوجوب ايضا واما قول المعترض ان هذا الاستفهام
تقرير والغرض اقرار ابليس على علة التي لها ليس اخذا على العدم التعظيم
ولعا قب عليها وذلك لا ينافي كون الامر للندب ففيه ان المقصد

بالذات

بالذات على هذا في الآيات الثلثة اخذ الاقرار على علة كل واحد من التي
ليعاقب على العلة فلا بد ان يكون علة كل واحد منها شيئا على حدة وبوس
قبيحا حتى يلزم عليه ولا يلزم نقص وعيب على نفس المخالفات الثلث
فلا وجه لتكرارها وتعدادها على حدة الا اخذ الاقرار على عللها بخلاف
صورة حمل الاستفهام الانكاري فانه يستلزم الانكار على كل واحد من
الوجوه الثلثة لبطلان عللها وذلك لا يستلزم تعدد العلة والتنازع
من قبح كل واحد من المعلولات الثلث وان كان عللها شيئا
واحدا ولكن اخذ الاقرار على العلة الواحدة مع عدم قبح المعلول
لا يحسن معه تكرار المعلولات واذا اراد تمييز العلل واخذها متعددة.
فنقول ان العلة في ترك سجدة آدم بالخصوص انما هو الاستكبار
على آدم عم مطابقا لقوله لعنه الله انا خير منه واما العلة لترك
جنس السجود وما هيته وهو نفس الانانية في الجبلة واما العلة لترك
اطاعة امر الله تعالى فهو حصول الانانية حتى بالنسبة اليه تعالى لكنه
لم يجب لها ابليس لعنه الله في الموضعين بل اكتفى بالعلة الواحدة
في المواضع الثلثة وذلك لاجل عدم اعترافه لها بين التلبيس الكمال

فيهما فاكتفى في الجواب بالسكوت عنهما والتوقف في العلة الترديدية في المنافاة
او العدم تعظيم لهما لانهما انما يتفطن لهما من جاهد في الله حق جهاده وبرئ
نفسه من جميع الاخلاق الرذيلة والصفات الخبيثة وهو لعنه الله كان متجليا
بخبث الباطن وسوء السريرة والعجب والحسد الذين هما ام المفاسد ومن
جميع الاخلاق السيئة فاين الاقرار بالقوة في هذين المقامين فان
قلت ان الاستكبار على آدم لما كان لخصوص الانانية المنافية
لرتبة الفناء في سبيل الله فهو في معنى الانانية المطلقة بل حتى بالنسبة
اليه تعالى فيلزم من ذلك اخذه اقرارا على على الجهات الثلث
قلت مع ان هذا لم يكن الغرض ان ابليس الضال لم يعلم منه انه اقر
بالعلتين الاخيرتين في ضمن هذه العلة ولم يفهم من جوابه الا العلة الاولى فكيف
ينفع في امكان الذم عليه بالانانية المطلقة حتى بالنسبة اليه تعالى وانما
ينفع اخذ الاقرار في تحقق العلاقة عليه انه لو فهم ان ابليس الضال اراد
من هذه العلة الواحدة الاشارة في العلتين الاخيرتين واقر بهما وانه
الضاد من عليهما وهو غير ظاهر من هذه المادة المنافية الواردة على طبق افهام
العامة فليفهم . وفيه منع كلية الكبرى اذ صغرى القياس هو ان التخلف

عن الامر

عن الامر هو ترك الطاعة — تقتضي استغراق الاوقات اه لما دلالة
لبيان على استغراق الاوقات للدلالة لبيان ذلك — لو اعتق كل التعيين اه
كما لو اريد اعتق معرفة كون المعتق تبرعا حقا يترتب عليه الولاء وتمايز
عن الثابتة والذي اعتق من جهة موجب كنذر او كفارة فانه لا عتق
بينه وبين معتقه ولا ميراث . وما يتوهم اه توضيح ذلك ان ههنا
فرقا واضحا بين المرة والتكرار والوحدة والتعدد فان المرة والتكرار
من الصفات الفعل والانفعال ويستلزمان اعتبار الزمان فان
المرة هي وقوع الاثر في ان ومن حيث انه لا يعقبه وقوع آخر والتكرار
في آن مع تعقبه بوقوع آخر في آن الثاني بخلاف الوحدة والتعدد
فانهما تتصف بهما الصفات والذوات ايضا ولا ريب ان
التكرار يستلزم التعدد دون العكس واما الوحدة فلا تستلزم المرة
واما المرة فهي لا تجامع تعدد الفعل من حيث انه فعل ولكنه قد
تجامعه باعتبار المتعلق كعتق رقبات متعددة بكلمة واحدة مثل انتم
احرار فانه من حيث انه ايجاد لطبيعة العتق في آن واحد من غير
تعقبه بايجاد آخر يصدق عليه المرة ومن حيث انه يصدق عليه انه فعل

واحد فتستلزم الوحدة ولكن من حيث تعدد المعتق وتعدد تعلقاته يحصل
اعتاق متعددة ثم ان القائلين بدلالة الصيغة على المرة يقول ان
مدلول الصيغة هو طلب ايجاد الحدث في آن من غير ان تعقبه بايجاد آخر
وما قيل من ان مرادهم طلب الماهية مقيدا بقيد الوحدة لا بشرط التكرار
وعدمه فهو ليس بمعنى المرة غاية الامر ان يدخل فيه ما قال انه اذا اريد منك
الاتيان بالفعل مرة بمعنى عدم ارادة الازيد لا ارادة عدم الاتيان
بالازيد واما لو كان ساكتا عن التكرار بالمرة فلا يقال ذلك في اعتبار
المفهوم المخالف والمفهوم المخالف لا يقتضي الا ان المفهوم ليس حكمه حكم المنطوق
لا ان حكمه حكم ضد المنطوق او نقيضه الا ترى ان قولك ان جاءك زيد فاكرمه
مفهومه ان لم يجئ فلا يجب اكرامه ولا يحرم اكرامه والقائلين بدلالتها
على التكرار تقول ان المراد بالصيغة ايجاد الحدث في آن ثم ايجاده
في آن بعده وهكذا الى ما يمكن عقلا او شرعا واما القائلين بكونها لطلب
الماهية لا بشرط فيقول ان مدلول الصيغة هو طلب المراد عن القيدين
لا بمعنى انه لطلب الماهية مع قابليتها للمرة والتكرار حتى تتم الامتثال
بالتكرار اي مجموع المرات المتعددة ايضا بل بمعنى انه لطلب الماهية

الى

التي لو ثبت بالذات قابلة للصدق على المرة الواحدة وعلى اول
التكرر وعلى ثانيه وهكذا وهذا لا يستلزم قابليته بالفعل ولكن
وقوع الماهية القابلة بالذات للامرين في حيز الطلب واجب
ان لا يكون المطلوب الافراد او احدا من الطبيعة لا بشرط ان تكون
حاصلة وحدها من غير ان تعقب فردا آخر له ولا بشرط ان لا يكون
معه فرد آخر لا بمعنى انا نقول ان المطلوب هو الفرد الواحد حتى
ينافي لارادة الماهية لا بشرط بل بمعنى ان طلب الماهية لا بشرط
لا يقتضي في مقام الامتثال ازيد من وجود نفس الماهية واذا حصل
فلا يبقى طلب فالاتيان بمرة واحدة من غير ان تعقبه بآخر يوجب
الخروج عن العهدة وكذلك الاتيان باول التكرار يوجب الامتثال
وان تعقبه فرد آخر فهذا الفرد الآخر لغو لا حاجة اليه في مقام الامتثال
وتوهم ان المجموع من الآحاد المتعاقبة في صورة التكرار يصدق
عليها نفس الطبيعة ويكون احد افراد الطبيعة فاسد لما ذكرنا من ان
ولئن سلمنا وجود ذلك بملاحظة المجموع بوجه مثل لفظ الماء الصادق
على جميع المياه وعلى بعضها فيكون مشتركا بين الكل والجزء

فنقول ان وجوده في ضمن الفعل في الآن الاول في صورة التكرار مقدم
على وجوده في ضمن الثاني وكذلك على وجوده في ضمن المجموع وبالوجود الاول
يحصل الامتثال ويبقى الباقي بلا مقتضي الامر فلو فرض بقاء مقتضى
آخر له فيجب ان يكون هو ايضا واجبا والفرض خلافه لا يقال ان القول
بكون مقتضى الوجوب في الاول والندب في الثاني خروج عن مدلول
لفظ الامر وقول باجتماع ارادة المعنى الحقيقي والمجازي وهو خلاف
التحقيق فلا يقال فتأمل اه توضيح ذلك انا نقول بعدم الفرق
بين القول بالماهية والمرة حتى فان المراد من طلب الماهية هو ايجادها
في الخارج وهو لا يمكن الا في ضمن الفرد ولا ريب انه يحصل بالاتيان
بفرد واحد فيفهم بدلالة الاشارة اذ لا يجب في صورة طلب الماهية الاتيان
فرد منها فما زاد عليه لا يتصف بالوجوب اذ كما انه لا معنى للتخيير بين الزائد
والناقص في الواجبات الشرعية كذلك لا يمكن في الواجبات العقلية
والنكتة عدم الفرق بين تدرج الافراد في الوجود وبين اجتماعها في
عدم مدخلية الفصل كما في الآخر في حصول فرد آخر الا ان يحصل به تركيب
حقيقي يوجب التغاير كالقصر والتمام مع انا نقول اذا كان المجموع

فردا من افراد الماهية كالواحد والاثنين وغيرهما فيصدق على القول
بالمرة ايضا حتى انه لو اتى بفرد واحد للماهية من دون انضمام فرد آخر
اليه واتيان بعد ذلك الاتيان بالاول فنقول حتى انه يجب في الامتثال
القصد الى تعيين المامور به كما هو المحقق فيما يحتاج الى التمييز في تحقق
الامتثال فلا يتوهم الامتثال الا بتعيين احد العبدين للعتق
في المثال المفروض او لا يجب فيحتاج الى القرعة في التعيين اذا احتيج
اليه فكيف كان فلا يحصل الامتثال بالجميع وتوهم الامتثال بالجميع
انما نشأ اما من الغفلة عن ان المراد الطبيعة في ضمن الفرد
والقول بان المراد اجراء صيغة العتق واما من جهة اجل توهم عدم
القدرة على التعيين في حصول الامتثال والاول خلاف المفروض
والثاني فيه انه خلاف التحقيق لا يوجب المطلوب لان الامتثال
لم يحصل حينئذ الا باحد الافراد ومما ذكرنا يظهر لك حال القول
بالمرة ايضا فان المراد بالمرة حينئذ هو ان المطلوب بقول السيد
اعتق هو ايجاد العتق في زمان واحد من دون تعقبه بعتق آخر
في زمان بعده في ضمن فرد واحد من دون انضمام فرد آخر واما على

القول الاول في معنى المرة اعني ما يمنع فيه من انضمام فرد آخر اليه
كما يمنع اتيانه في زمان آخر ايضا فان قلنا ان ذلك قيد للمامور به
بمعنى ان المراد انه يجب عليك الاتيان بفرد واحد لا يكون معه
فرد آخر فكل من هذه الافراد حينئذ منهي عنه ولم يحصل الامتثال
به ولم يتحقق مورد لاجتماع الامر والنهي وان كان المراد انه يجب
عليك فرد واحد ويحرم عليك غيره فعلى القول بلزوم التعيين في
الامتثال فلا يحصل الامتثال حينئذ ايضا لان الفرض عدم التعيين واما
مع عدمه فيمكن الرجوع الى القرعة واما على القول الثاني في معناها
اعني ما كان المنع عن الفرد الآخر في الزمان الآخر مسكوتا عنه فقد اشرنا
الى انه ليس معنى المرة على التحقيق ومع التسليم فعلى القول باشتراط
الامتثال القصد ومع عدمه فيخرج بالقرعة ان احتيج اليه
مرة بانا لجواز التاخير اه هذا يرجع الى منع الملازمة الاولى
وان كانت خارجة الى منع الملازمة في الشرطية الثانية
ومرة بالنقض بصورة الجهل هذا يرجع الى منع بطلان اللازم في الشرطية
الثانية لا حال التلبس اه يعني ان غرض المستدل ان ثبت

الفورية انما هي في الحال المقابل للاستقبال لصيغة الامر والمشتق لا بد
الا على حال التلبس الذي هو اعم منه وان توافق المعنيان اتفاقا
في المثالين المذكورين ففيه ان في الثاني لخصوص اه تحت
احدهما نفس الصيغة وهو الاطلاق وثانيهما من الخارج وهو وجوب
في الآن الاول وان لم يمكن تحقق الامتثال بالمطلق في الآن
الثاني ثم بعده وهكذا وليعلم الخ واقاه يعني ان ما ذكره
صاحب التحقيق هو ان ثبوت الفور من الخارج لا ينافي الاطلاق
الطلب الذي هو مقتضى نفس الصيغة وهو اثباته الفور من الخارج لو
خلي وطبعه لا يفيد الا عدم الحكم الثابت بعد الآن الاول لفظا
واثباتا واما الحكم بالعدم فلا فلا يثبت في الوقت اذ ربما نفهم من
الوقت الحكم بالعدم فان الفرق بين عدم الحكم بالعدم الحكم الاطلاقي
المستفاد من نفس الصيغة فيتضح تحقق التلبس بخلاف التوقيت
فانه يوجب وحدة التكليف فظهر ضعف ما قيل ان الوقت من الثاني
اعني ما انتفى فيه الحكم من جهة الدليل على العدم وهو نص الشارع
بالوقت المحدد للطرفين وما بينه فيه الفور من الخارج من الاول اعني

ما كان عدم الحكم فيه من جهة عدم الدليل اذ لا يفيد الفور الا الوجوب في الاول
الاول وهو ساكت عن الثاني في اداء كلامك هذا انما في قبال صاحب
التحقيق ايضا فانه ايضا قال ان من اعتمد عليه دلالة نفي الصيغة على
الفور يقول ~~بالسقوط بالسقوط~~ بالسقوط لتصير وربه كالموقت
بذا نقول ان مراد صاحب التحقيق موافق للاصل محل النزاع في المسئلة
هو عدم ثبوت التكليف الذي هو اعم من ثبوت عدم التكليف وبذلك
يثبت مطلبه لوجود هذا التكليف في الموقت ايضا ولو فرض في عدم صحة
الافعال بين ملم يكن هناك امر او كان هناك نهي ولكن كلام
هذا المحقق آيل الى ملاحظة حال خصوص الموقت والفور فاستعقب
هذا الايراد فتدبر قد يلاحظ بالنسبة الى الحكم الشرعي اه
من جملة امثلة سبب الحكم الشرعي الملك فانه سبب جواز الانتفاع
والاتلاف والبيع فانها سبب الزوال والزوال انه سبب الحد وقد يكون وقتا
كالدلوك لوجوب الصلوة وقد يكون وصفا كالبلوغ للتكليف والحدث
لوجوب الطهارة وقد يكون فعلا كالالتقاط والحيازة واحياء
الموات وقد يكون اخذ الاسباب كالاحداث للوضوء والغسل الى

غير ذلك من الامثلة ومن امثلة الشرط قبض المجلس في الصرف والسلم
وحول الحول في الزكوة ومن امثلة المانع الدين المانع عن وجوب الخمس
في ارباب المكاسب والرضاع المانع عن النكاح والحيض المانع عن اجزاء
الحدث الى غير ذلك من الامثلة التي لا حاجة الى ذكرها للاوجه له
الا توضيح هذا المقام اه يعني ان لم يحمل قيد المقدور في كلامهم توضيحاً
بل جعلنا تقييدا فلا بد ان يحمل المبحث اعم من الواجب المطلق لئلا يدخل
في مقدماته الذي هو غير مقدور حتى يصح الاحتراز عن غير المقدور
منها وح فيلزم حصول النزاع في مقدمات الواجب المشروط
ايضا وهو خلاف اجماعهم وفيه مع انه خلاف ما صرح
به بعضهم اه فلاحظ المعالم في ذكر ادلة القائلين بالوجوب ولاحظ
الزبدة وشروحها وغيرها من الكتب الاصولية بل كل من يقول
بوجوب مقدمة الواجب بالخطاب الغير التبعي مذهبه ذلك
نعم يمكن ذلك اه مع انهم صرحوا بذلك في خصوص طي المسافة للحج
الذي هو مقدمة الواجب فلاحظ المعالم في مبحث اقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده وما يتعلق في دفع ذلك بان الحج بالنسبة الى الطي المحرم مشروط

لا مطلق والكلام انما هو في مقدمات الواجب المطلق فهو انما يتم لو
انحصر التمكن من الحج في قطع المسافة على سبيل الحرام واما لو تمكن منها اختيارا
هو سبب الحرام فلا يتم ما ذكر اصلا واقول بانه ح مشروط بالنسبة الى الحرام
ومطلق بالنسبة الى المباح مما لا يرجع الى محصل اذ المفروض ان الواجب
مطلق مثلا وهو في البلد قادر على الحج على الوجه المشروع فوجوب
الحج عليه ليس بمشروط بشيء بل منجز وتقرير المطلب ان هذا المكلف
يحرم عليه طي المسافة على الوجه الحرام اما لو غصب وقطع المسافة
كذلك فيجب عليه اتيان الحج بعد وصوله الى المقصد مما يترائى منه ان
وجوب الحج ح مشروط بانتهاء المسافة المحرمة وليس كذلك بل معناه
انه في البلد يجب عليه الحج بالاطلاق ويحرم عليه قطع المسافة على الوجه
الحرام اما لو قطع المسافة على الوجه الحرام فيجزي نحجه ويصح ح ولو جب
سقوط التكليف المطلق الذي تعلق به في البلد وهذا واضح وهذا
الكلام في كل واجب توصلي كغسل الثوب للصلوة مع
عدم كونه مقصودا اه المراد انه غير مقصود في الاثنين بالنظر الى الكلام
مع قطع النظر عن المتكلم وكلام الله تعالى من عباده مسبوق على طبق

محاوراتهم ومتفاهمهم فلا يرد ان لازم عدم قصده تعالى غير معلوم
فكيف يحكم به وانما قلنا في الاثنين لا في الاثنين لان الذي ليقتضيه
الظرفية ان يكون المقصود منه مغايرا للمقصود فيه فالمقصود
منه في الآيتين هو مفردات الكلام والنسبة الجزئية الحاصلة فيه
فالذي قصد من الآيتين من حيث انها كلمات ونسب مفصلة بيان
نصب الام في احدهما وبيان مدة الفصال في الآخر وهذا هو الذي
قصد في الاثنين من حيث انها اثنيان من ليك كل منهم وسبقها وهذا
لا ينافي ان يكون المقصود من الآيتين من حيث انها اثنيان اعني
المجموع من حيث المجموع بيان اقل الحمل وحاصل ان المقصود في الاثنين
بيان المعنيين الاولين لكن من شيء آخر وهو سببهما وكل منهم
المقصود وذلك لا ينافي ان يكون المقصود منهما من حيث هما اقل
الحمل فتدبر فتم اشارة الى انه يخرج عن المبحث اصطلاح الذي يرجح
في ادلته ولكنه لا مانع من التزامه او يستبعد الدان بقي ذلك انما
هو في الاحكام الاصلية فلا يضر حصول ذلك من التبعيات فتدبر
+ انتهاء العلم في الواجب لغة اه هذا تتمة الجواب ودفع لما

ان تبرهن منع المقدورية في جميع الاسباب وادعاء كون الافعال
باجمعها اضطرارية استناداً الى الشبهة المشهورة المستلزمة لاستناد الافعال
اليه تعالى لاجل انتهاء العلل اليه تعالى وطريق الدفع من انتهاء العلل
اليه تعالى لا يستلزم الجبر وعدم المقدورية لما شهد به الضرورة وليس
منع الاستناد الا الضرورة دعوى ان عدم استلزام الشبهة للجبر ضروري
حتى يقيد المنع بل المراد دفع الشبهة ونقض استلزامه للجبر بطريق
المعارضة فان الضرورة تقتضي كون الافعال مقدورة وكون العبد
مختاراً لانا نجد من الفرق بين حركة يد المرتعش والاختيار
ونجد بالضرورة من النفس ان افعالنا ليست من باب حركة المرتعش
فاذا ثبت نقيض الجبر بالضرورة فبطل نقيضه وهو الجبر لاستحالة ارتفاع
النقيضين فهذا ما يكفي في مقام اثبات المقدورية ولا يحتاج الى
ابطال الشبهة المستلزمة لعدم المقدورية ظاهراً وهذا نوع من الاستدلال
في تتميم المطالب فان تتميم المدعى كما يكون بابطال دليل نقيضه
فقد يكون باقامة البرهان التام على اثبات اصله فيلزم من ذلك
~~لبطلان دليل النقيض وضعفاً اجمالاً وان لم يمكن ابطاله تفصيلاً وان~~

لبطلان

لبطلان دليل النقيض اجمالاً وان لم يمكن ابطاله تفصيلاً وان
على ذلك استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما بداهة فتدبر هو الوجوب
الغيري اه الذي ينبغي ان يراد هنا في الوجوب الغيري هو الوجوب
المصطلح وانه يترتب العقاب على تارك المقدمة اذا تعلق بها خطاب
على حدة انهم قسموا الوضوء والغسل وغيرهما الى واجب ومندوب وقالوا
في الوضوء ولمس كتابة القرآن ان وجب مبني على القول بوجوب المقدمة
اصالة وما يتكلف هنا بان الواجب الغيري يصدق عليه تعريف
الواجب فانه ما يستحق تاركه الذم والعقاب في الجملة وهو صادق
على الوجوب الغيري لانه لا يستحق تاركه العقاب بترك ذي المقدمة فيه
ما لا يخفى اذ المراد من استحقاق الذم والعقاب في تعريف الواجب انما
هو ترك نفس الواجب لا غيره كما قيل ان الواجبات الغيرية ذ
اصطلاحي ومع ذلك لا عقاب عليها اصلاً غير واضح ولا يذهب
عليك ان ما ذكرناه اه يعني ان ما ذكرنا هنا من كون وجوب الوضوء
هو الوجوب الغيري لا ينافي ما سبق هناك من وجوب الشرط الشرعي
ووجه توهم المنافاة ان الوضوء شرط شرعي للصلوة وقد سبق ان

ان هذا الشرط في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فهو امر يفيد
الوجوب وفهمنا منه ايجاب الوضوء للصلوة انه شرط لها وبيان شرطية
الشيء باللفظ الدال على وجوبه لا يستلزم الوجوب وذلك الشرط هذا ايضاً في
ما ينفي وجوبه ووجه الدفع انما دل فهو ان الشرطية غير الوجوب ايضاً
مفهومان متغايران ينفك احدهما عن الآخر لما ثبت بها في شرائط ايجاب
وغيرها وقد يكون الشيء واجباً للغير ولا يكون شرطاً لوجوده بل يكون شرطاً
لجوازه ولا اثم ان ما ذكر في الآية وايجاب الوضوء لبيان الشرطية انما
هو لوجوبه للصلوة واما اشتراطه به فيثبت من دليل آخر مثل قوله عم
لا صلوة الا بطهور فلم يثبت من ايجابه للصلوة اشتراطها به ولم يعلم ان
المقصود من الآية بيان الاشتراط حتى يستلزم وجوب الشرط واما ثانياً
فبان ما تقدم من الكلام يعني من نفي وجوب الشرط الشرعي انما هو
من جهة لفظ الامر بذي المقدمة ايجاب المقدمة لا ما ينفي تعلق
الوجوب بالمقدمة بايجاب آخر ايضاً الحق ان الامر
اعلم ان القدر المشترك المفهوم من الضد الذي يصح ان يكون موضوعاً
لهذا المبحث هو المنافي للفعل المأمور به والمنافي له اما ان يكون بالذات

كتركه فان التنافي بين النقيضين ذاتي او بالعرض كالفعل الوجودي
لا يجتمع معه عقلاً او شرعاً فان ما كان مستلزماً لترك المأمور به فمنافاته
لاجل استلزامه النقيض فالقدر المشترك في هذا المبحث ان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن منافيه ثم نص بعضهم وقال ان المسلم هو اقتضاؤه النهي
عن المنافي بالذات وهو الترك وسموه بالضد العام فحصوله في ضمن كل
وجودي مناف للمأمور به فيرفع عدم الفعل الوجودي بناء على جواز خلو الجسم
عن الاكوان ومنع اقتضائه النهي عن المنافي بالعرض الخاص لعدم تحقق
هذا الكلي الا في ضمن الفعل الوجودي ويمكن ان يكون وجه التسمية ان الضد
العام افراده الترك ولا تغاير بين الملحوظ افراده الا باعتبار الاضافات
بخلاف افراد الضد الخاص فان تغايره حقيقي كما لا يخفى فخصوصية
الاشخاص ملحوظة في تشخصها بخلاف اشخاص الضد العام واما اطلاق
بعضهم الضد على احد الاضداد الوجودية لا بعينه فهو يقتضي ان يكون
الضد الخاص هو فعلاً وجودياً خاصاً وانت خبير بانه لم يقل بان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضد خاص للمأمور به من حيث الخصوصية
مع انه لا معنى للنهي عن احد الاضداد ولا النهي عن جميعها لضرورة تركه

في سياق النهي فهو تقتضي النهي عن جميع الاضداد اي ضده الا ريب ان النهي
عن مفهوم الضد الخاص وكليه النفي تقتضي ذلك اذ النهي عن الطبيعة
تقتضي النهي عن جميع افرادها فرجع النهي عن الضد العام بهذا المعنى الى النهي
عن الضد الخاص لما ذكرنا نعم يشير ذلك في مستند كون النهي عن الشيء امرا
لضده لكنه لا يتوقف على هذا الاصطلاح فتم تفهم اولى بالادعاء
لعل وجه التوهم الاولوية هو الاستلزام في هذه الصورة ... الصورة
الاولى وانت خبير بان الاستلزام غير التوقف فتم تحقق من ذلك
وجه هذا التوهم والحسبان كون وجوب المقدمة توصليا فانه اذا كان
فائدتها التوصل الى الواجب ليس الا ان يكون الايجاد في التعجيل لاجل
حصول الواجب الى غير ذلك يمكن ان يقال ترك الضد مقدمة لفعل الضد ولا
تقدم عليه الا لاجل فعل الضدين انا نرى غالبا انه ترك احد الضدين
ولاق بالضد الاخر ومنشاء صيرورة هذا منشا لهذا التوهم الخلط
والاشتباه بين كون وجوب المقدمة للتوصل او وجودها فالمتوهم نظر الى
الوجود لا الوجوب فان قلت فاذا ترك الواجب اه الكلام فيما
في بيان كون ترك الضد من جملة مقدمات الواجب وابطال توهم

٢ قوله

بعض المحققين من جملة من المقاربات الاتفاقية واما قولنا فان قلنا فهو لابطال
ما عسى ان يتمسك به هذا المتوهم في تتميم مطلبه بانه لو كان ترك الضد مقدمة
لما صح قول القائلين بوجوب المقدمة وهم اكثر الفقهاء والاصوليين
وما ذكرنا في ذيل قولنا قلت فهو بيان لبطلان بيان الملازمة وحاصل
بيان الملازمة انه لو فرض وجود صارف من فعل الواجب وترك
الواجب بسبب الصارف فلا يبقى وجوب فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ ولا يصح
الحكم بوجوبها مع الحال على المعنى الذي ذكرتم من كونها شرطا بل اصلا متعلقا
لهذا الشخص لانه تكليف بغير مقدور فانه اذا اشتغل الواجب بسبب الصارف
وعلم الامر ان المكلف لا يفعله فلا يتعلق به خطاب حتى تستفاد من هذا
الخطاب وجوب المقدمة وحاصل بيان بطلان هذا البيان هو
ان العلم بان المامور لا يفعل الواجب لا يجعل الممكن ممتنعا فان العلم
ليس علة للمعلوم بل هو تابع له والا لزم الجبر وهو باطل في العدلية واما قولنا
فتوهم كون الخطاب اه وهو دفع لما عسى ان يتوهم من ان التكليف
ذلك ليس تكليفا بالمحال لكنه قبيح من جهة لزوم السفه واللغو لان طلب
ما يعلم عدم حصوله من الحكيم قبيح وبيان التوهم ان ذلك من اشتغال

الواجب بسبب الصارف يقبح طلب المقدمة لا لانها مطلوبة بنفسها
بل وجود الصارف لا يمكن صدور الواجب فطلب مقدمته قبيح واما
دفع هذا التوهم فهو ما ذكرنا من قولنا مدفوع الى اخره وبين امتناع
الواجب ثانيا الفرق بين هذا الجواب الثاني وما ذكرنا سابقا من ان
علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف ان الاول مبني على ان التكليف
بالممتنع لا يجوز لانه تكليف بالمحال والتكليف بمقدمته الامر المحال
لاجل حصول ذلك المحال مستلزم لطلب المحال والثاني مبني على الاعراض
عن عدم جواز التكليف بالمحال والتفات الى لغوية الطلب وقبحه من جهة
العلم بعدم حصوله وان كان ذلك الطلب ناشيا عن امتناع المكلف به
فالاولى ان لا يلزم على القائل بوجوب اه فذلكة للمقام يعني اورد المعترض
في ذيل فان قلت لا يرد على القائل بوجوب المقدمة ولا يلزم عليه القول
بوجوب المقدمة حين انتفاء الواجب بمعنى وجوبها لاجل توقف الواجب
عليها حين عدم الواجب ايضا بل اللازم عليه القول بوجوب تلك المقدمة
التي توقف الواجب واراد ايجادها توقف عليها ولا يجدي في ذلك فلا يضره
عدم وجوب الواجب وعدم التوصل بها اليه بالفعل وعدم تعلقه لها

٢ قوله

ح غاية ما في الباب اه هذا انتصار للمعترض فيما ذكره في ذيل قوله
فان قلت فان مراد المعترض ابطال كون ترك الضد مما لا يتم
الواجب الا به فتعجب انه لا يصح ح القول بوجوب المقدمة لما ذكره
ونحن ابطلنا اعتراضه وذكرنا انه لا يلزم عليهم من جهة ما ذكر شيء
وان ورد عليهم النقض الذي ذكرنا لكن يرد عليهم شيء اخر وهو ما ذكرناه
من قولنا غاية ما في الباب وحاصله انه يمكن ان يقال من جانب
المعترض ان وجوب المقدمة ترتب الثواب على فعلها وان
مقتضاه العقاب على تركها وترك الضد لما كان من الاعدام
ولا يدخل تحت القدرة الا باعتبار كف النفس فاذا لم يتفطن
المكلف له حتى يلاحظ الكف ونحوه واتى بالمامور به فلا ثواب له
على ترك الضد فكيف يكون واجبا ودفعه هو ما ذكرناه بقولنا
بل انه غير مسلم اه وانما قيدنا بقولنا في صورة الامتثال لان المعترض
بنى اعتراضه على صورة وجود الصارف ونحن اتممنا الاعتراض
على فرض عدم الصارف ايضا وموضع النزاع ما اذا كان
المامور به مضيقا اه انما تركنا ذكر عكس الصورة الاولى وهو ما كان

المأمور به موسع والضد مضيق لا غبار عليه وذلك لان مرادنا بالضد
في هذا المبحث ما هو اعم من الواجب فنفرض توسعة الضد مع كون المأمور به
مضيق له قسمان احدهما ان يكون الضد غير الواجب مثل ان يكون فعلا
مباحا والمباح لا يتصف بالضد فهو موسع ابدا وكذا الكلام فيما لو كانا
موسعين ويلزم من ذلك ان يكون الصورة الثانية فيما لو فرض كونهما
واجبين لا غير اذا علمت هذا فاعلم ان من اقسام الصورة الاولى
والصورة الثالثة ان يكونا معا واجبين فح لا بد لبيان وجه التسمية
احدهما بالمأمور به والثاني بالضد من ذكر نكتة في الصورة الثانية
يعني ما لو كانا موسعين يصح الاطلاق في كل واحد منهما لكن تخصيص ما توجه خاطر
الى فعله اولا بالمأمور به والاخر بالضد واما فيما لو كان احدهما مضيقا
والاخر موسعا فالمضيق اولى بان يسمى المأمور به لاحقية المضيق وليسمى
الاخر ضدا واذا كان وجه التسمية هو ذلك فلا تختص بصورة الحكم وتوجه
نظر الى المرجح اولا وان كان يوجب ترجيح تسميته بالمأمور به في الجملة
لكن المضيق اولى بان يكون موجبا للتسمية المضيق بالمأمور به فح ينعكس الامر
ويطلق عليه ايضا ما يطلق في الصورة الاولى وما ذكرنا اولى مما ذكره

المحصل

المحصل لانه خص الكلام بما لو كان الضدان كلاهما من الواجبات وقد عرفت
ان المطلب اعم من حصول الثمرة الفقهية فيما لو كان الضدان من المباحات كالمعاملات
ايضا وتخصيصه مستفاد من تقسيمه فان حق المقام وحق النزاع كلامه لا يكون
الامر الا لاحكام الطلبية من الواجبات ويرد عليه ايضا ان مطلق الاهمية
لا يوجب التقديم ولا يوجب كونه هو المأمور به دون الاخر حتى ان الامر به
يقتضي النهي عن نقيضه نعم يمكن ان يصير مرجحا لاختياره عند المكلف واين
هذا من اثبات وجوب تقديمه على الاخر وان الاهمية مثل ما لو نص
الشارع على وجوب التقديم في صورة ضيقهما كتقديم صلوة اليومية على
صلوة الايات او الجنازة فهو انما يقتضي نص الشارع بالخصوص لا يقتضي
محض مدلول الامر كما هو مناسب لهذا المبحث ولكن هذا الايراد يرد على
ما ذكرنا ايضا فلاحظ وتأمل   واريد به كونه من جهة مقدمته وان
لم يكن اه قد يعترض على القول بتخصيص الوجوب بالسبب بناء على كون علة
الحرام حراما بان ترك الواجب حرام وهو معلول ترك كل واحد من المقدمات
فان ترك كل واحد منها سبب ترك الواجب فيكون ترك كل منها حراما
لكونها علة للحرام فاذا كان تركها حراما فيكون فعلها واجبا اقول وفيه

ان
اولا منع كون علة الحرام حراما وثانيا ان ترك واحد من المقدمات لا يوجب
بنفسه ترك الواجب مطلقا لكفاية الصارف فيه فضلا عن السببية وثالثا
انه انما يكون سببا اذا اجتمع سائر المقدمات فيكون ثبوت ترك واحد
منها سببا لثبوت ترك الواجب وعدم تركه مع ترك سائر المقدمات
سببا لعدم ترك الواجب فترك واحد منها لا يكون سببا لترك الواجب
اذ السبب ما يكون وجوده سببا للوجود وعدمه سببا للعدم وليس كذلك   ترك اه
ضمان يعم تحريم الحرام فان المستفاد من الاخبار وفتوى العلماء ان الحاصل
من الاكفان صنعة مكروهة لانه يفضي الى محبة الوباء غالبا ومباشرة
بيع الاكفان مع محبة الوباء مكروه مع انها محرمة جزما ولا ريب ان
الحكرة حرفة صار الى محبة المذكورة وليس بحرام وكذلك بيع الطعام
مطلقا بتمني الغلاء المحرم وهذا اذا لم يصر بذلك محتكرا او قلنا بكراهة الاحتكار
وكذلك وقد علل بعدم سلامته عن الربا والفرق بين الصرف وبين الاكفان
والطعام ان كراهة الصرف مختص بما لو لم يعرف نفس الصرف والصرف
في معاملة الذهب والفضة بالنقدين مثلا متفاضلا صرف وليس
ربا بخلاف معاملة المثلين منهما متفاضلا فاخذ الصرف صنعة

مكروه

مكروه مع انه قد يكون بعض افراده حراما فيتمنى الغلاء والوباء مغاير لبيع
الاكفان والطعام دائما بخلاف الربا فانه قد يكون هو هو فالمكروه
نفس اتخاذه صنعة وان كان بعض افراده محرما واما في غيره فاخذ ما
صنعة وجميع افرادها مكروهة وانما المحرم هو غايتها ولك ان تقول هذا
الفرد الحرام في الصرف ايضا غايته ومن وجه وان كان فردا من اصل الصنعة
من وجه اخر   وفيه اولا ان ذلك على تسليمه انما يتم لو لا انحصار
الصحة في مقتضى الامر بل قد يحصل من احكام الوضع في العبادات والمعاملات
ولو سلمنا ذلك فانما نسلم في العبادات فقط بتقريب ان احكام الوضع
فيها يرجع الى الطلب واما في المعاملات فلا يتم لعدم الاحتياج الى الطلب
فقد يكون المصحح لها محض ذكر ترتب الثمرات   ولو دل لدل على
الامر بضده ما اه توضيحه ان الكف عن الشيء اذا قيل انه يقتضيه الامر باحد
الاضداد الوجودية الذي هو الضد العام لهذا الاصطلاح مع ان كل واحد
منها الذي هو الضد الخاص لهذا الاصطلاح وان كان يصح ويتم لحصول
التمييز بينهما فان مقتضى الاول اقتضاء الاتيان بفرد منهما فيكون فيه
ومقتضى الثاني عدم وجوب الاتيان بجميعها وهو ايضا صحيح لكنه

فيكون

لا يتوقف ذلك على هذا الاصطلاح اذ الاتيان بالجميع متضمن لعلته غالباً
بالذات الا من حيث انه ضد خاص للمنهي عنه والحاصل ان البحث في اقتضاء
الامر بشيء النهي عن الضد وعكسه انما هو اذا كان المقتضي النهي ممكناً
كما يرشد اليه الاحتمال في المسئلة سيما على قول بعضهم بالعينية فانها
تكون القول بعدم الاقتضاء لاجل عدم الدليل على الاقتضاء وان كان
ممكناً لا لاجل استحالة المقتضي بالفتح كما هو المفروض فليتدبر
وقد يجمع الاعتبارات اه يعني ان الاشكال الوارد على الاشاعرة من
جهة لزوم عدم بقاء الفرق بين التخيير والعيني يندفع بان كل واحد
منهما مطلوب بعينه ومخير في افرادهما لا انه يندفع بان الكلام في العيني متاصل
وفي التخيير جعلي انتزاعي ويمكن ان يورد عليه ثانياً بان الكلام في التخيير
العيني فقد يكون متاصلاً لا اعتبارياً محضاً كالكفارة بالنسبة الى الخصال
فدفعه بملاحظة الاعتبارين والقول بانه لا مانع من ان يكون شيء واحد
عيناً باعتبار وتخييرياً باعتبار آخر فبعد ملاحظة ورود الامر
باحد الاشياء المؤدي للكلية او يمكن ان ينتزع من تلك الامور امراً
اعتبارياً مثل مفهوم احدها وامر حقيقي متاصل مشترك الكل فيها وان كان
عرضاً

عرضاً فانما يكونها موجباً لتكفير الذنب فيحصل من ذلك مفهوم
الكفارة فاذا قال الشارع كفر مرتداً احدها فهو واجب عيني واذا قال
افعل ذا او هذا او ذاك فهو واجب تخييري وح فيتفق الاشكال الخامس
الاول ان هذا بيان لامكان الاعتبارين ولكنه في نفس الامر
لا يخلو من احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد للاشاعرة عن التعيين والبلاد
ان الاشكال في تعيين العينية والتخييرية والدعوى ما اخترناه
الضابط في مذهب المعتزلة ويمكن دفعهما بان الخطاب المردد قد
وقع فيما نحن فيه مقدمات تعلقه بالكل وان كان منتزعاً من الاحكام
وان كان امراً متاصلاً فيتعلق الخطاب بالكفارة انما الخطاب
بالصد الامر فيتفق الثمرة بيننا وبين الاشاعرة كما ذكرناه على حاله
ونظر الفرق بين العيني والتخييري في المذهبين ايضاً وملاحظة
الاعتبارين واجتماعهما انما هو بمحض التصور والاعتبار فتدبر
وفيه لان الاظهر بل المحكي الجميع اه يعني ان كون القصر مثلاً
بدلاً عن اربع في التمام فيه بان ذمة المكلف كانت الاربع فلا
يكون تركاً للاخيرين لا الى بدل فان ركعتي القصر كانتا بدلاً عن اوليي

اتمام فكان من اخيرتيهما فكف الكلام في غيره اذا قصد كون الاثنين منها
بخلاف ما اذا اراد صلى بنية المسح ولم ينظر الى اختيار الزايد والناقص
وملاحظة الفرق بينهما والقصد مقتضاهما يمكن حمل التمام
ما هيته اه هذا وقع دخل يمكن ان يورد على القائلين باستحباب الزايد
انه يلزم منه ايضاً جواز قصد الاستحباب في الركعتين الاخيرتين وهو باطل
وطريق الدفع انه ليس من باب التخيير بين الزايد والناقص بمجردهما يعني
ليس المانع فيهما منحصراً في الزيادة والنقصان حتى يكون مخيراً فيه
بل هما مهيتان متغايرتان متمايزتان بالنية ووضع المقصر
به وعددها وغير هما[2] وبعض الحنفية نظر فيما لو فرض حصول العلم بالبقاء
الى آخر الوقت بالحضر ومصر مثلاً فلا يجوز اداؤه واجباً في اول الوقت
على هذا القول بنية النفل ثم ادرك تمام الوقت فهو نافلة قبل وقت
الوجوب اسقطت فرض الوقت على مذهب الحنفية وعلى هذا المذهب
نظيران هذه الصلوة التي صلاها بنية الندب انما كان يفعل الواجب
فعلق بنيته مثل صوم يوم الشك اذا فعل بقصد الندب ثم ظهر كونه
من رمضان صح وهو الاتيان اه وجه كونه جواباً عن
الدليل

2 قوله

الدليل الاول ظاهر واما كونه جواباً عن الدليل الثالث فلان المكلف عن التكليف
في حال تخييره بين الاتيان في الان الاول والعزم على اتيانه في الان
الثاني هو احد الامرين اللذين كلاهما الاعراض عن المخالفة والمطلوب
والموطنين على الطاعة ولا ريب ان كل واحد من الاتيان في الان
الاول والعزم عليه في الان الثاني يسقط به التكليف بالاتيان
وانما في صورة الاتيان بالصلوة فليس فيها عزم حتى يقال انه مخالف
لمبدله في الحكم فلاحظ نظير ذلك في خصال الكفارة فلا ريب في ان
صيام شهرين يسقط التكليف بالصيام ويحصل منه الصيام لا غير
وكذلك يحصل منه العتق لا غير ويتحقق كل منهما بالحصيلة ولكنهما اشتركا
في كونهما محصلاً للكفارة فكذلك اتيان الصلوة والعزم فان كلاً منهما
يحصل للطاعة والامتثال قبل ضيق الوقت وتعيين اتيان الصلوة
بعده يسقط البدلية ولا ريب في عدم تحقق الاتيان قبل
الضيق حتى يقال انه يسقط الصلوة لكن العزم وفي صورة التعيين
لا بدلية وان حصل ان البدلية بين الاتيانات المتصورة
السابقة على العزم في كل مرتبة بالنسبة الى ما بعدها وبين العزم على

القياع آخر فيها بعدها لا من الانقياع الثابت والقرم في الآن الى في
قلبيد بر … فتأمله وجه النظر ان دلالة الآثار هو ما لم يقصد فيه الدلالة
على المعنى والمقصود في التوسيع هو ترخيص الاتيان بمطلق صلوة الظهر
في الوقت المحدود المعين لا خصوص الاربع ركعات وما دل على القصر
يدل قصدا واصالة على كون صلوة الظهر ركعتين بل هو صريح قول الشارع
قصر في السفر هو ان الصلوة التي من شأنها ان تكون اربع ركعات
في الحضر والحكم في الموارد اللذين هما بحسب احوال المكلفين فهو
ركعتان في حال السفر فدخول الوقت علامة لظهور تعلق اربع
ركعات بالمكلف لا تعيينه عليه مطلقا فالتوسيع تقتضي عدم التعيين
للاربع في اول الوقت وما دل على جواز القصر يدل على تعيين القصر
في حال السفر فاذا اراد الاتيان به في ذلك الحين فلم يبق مجال للاستصحاب
اذ الاستصحاب انما يتم مع قابلية الموضوع وهو انما اذا تعلق الخطاب
بالاربع على سبيل الاطلاق للدوام ام حاضرا اذ الاصل عدم الاطلاق
كما ان الاصل عدم التقييد ايضا … بان المراد اه توضيحه
ان الواجب الكفائي كما بينا هو ما قصد به غرض تحصيل بعض الفعل

في الواجب الكفائي

البعض

البعض ولما كان اقسامه متفاوتة بكثرة المؤنة وقلتها وبسبب الاحتياج
الى الاستعداد والقابلية التامة وعدمه كذلك تتفاوت مراتب الاحتياج
الى ذلك البعض بتفاوت مراتب الغرض المقصود منه فصلوة الميت مثلا قد
تتمشى من رجل عامي قليل الفطنة والشعور وتحصيل الغرض وهو احترام الميت
بفعل واحد بخلاف غسله ودفنه اذ قد لا يتمشى الامر من اثنين او اكثر لاجل
الحمل الى النقل خصوصا اذا كانت المسافة بعيدة والارض صلبة ونحو ذلك
وشغل الجهاد قد يحصل بمباشرة مائة من الرجال او الف ويحصل الغرض
منه وهو حفظ الاسلام بمباشرة هذا العدد من اصقاع الارض ويكون
وشغل التفقه يحتاج الى الاستعداد التام ولا يمكن الا لواجد السبع والادراك
والشعور بل يحتاج في تبليغه الى الاصلاح والنطق ويحتاج غالبا الى صرف
مدة مديدة من العمر والغرض منه وهو حفظ الدين وتبليغه الى المكلفين
لا يمكن عادة الا بتعدد المتفقهين وانتشارهم في الارضين والبقاع كل واحد
من الكفائيات له مراتب الاولى مرتبة القصد الى الجهاد والشروع فيهما
والثانية اتمامهما وقد يحتاج الى مرتبة ثالثة وهي تبليغهما الى الغير كما
في التفقه وكل مرتبة من المراتب واجب كفائي وكذا هذه الواجبات الكفائية

متعلقة بجميع المكلفين القابلين لها المستعدين للاتيان لها ولكنه تعالى من فضله ورحمته
اكتفى فيها اولا بالشروع فمع شروع بعضهم فيها يسقط وجوب الشروع عن الباقين لكن
يبقى اصل الوجوب باقيا على وجوبه في ذمة الكل بمعنى انه اذا لم يتم الشارعون فيها
يجب على غيرهم الشروع فيه والاتمام فاذا تم فعل احدهم فيسقط عن الجميع فاذا قصر
الجميع في الشروع والاتمام معا اثموا جميعا لاجل تقصيرهم فيما كلفوا به فلو كان التفقه
يحتاج الى تفقه المتفقهين لكن الغرض المقصود منه لا يتم غالبا الا بالتعدد وتقارب
البلاد وتباعدها فالعبرة ان يحصل فيه اوله واثنين لا تمامه ثانيا
وتبليغه الى الاقوام ثالث التفقه والمراد من الاية والله اعلم بيان ما يسقط
الوجوب اعني هذا المقدار مما لا بد منه ان تم وان كان التكليف لا يسقط
الا بعد اتمام التفقه بل لا يحصل الغرض الا مع التبليغ والانذار المقصود من
ظاهر الآية وان دلت على وجوبه على كل واحد … في الاكتفاء بتفقه طائفة
من كل فرقة لكن مقتضى الجمع بين الادلة هو ما ذكرنا من ان المراد بالآية
هو بيان ما يسقط به الوجوب لا بمعنى ان الباقين يتخلصون بما صنعوا اولا
وان سقط عنهم التكليف بعد اتمامهم بل بمعنى ان المراد من الآية بيان انه اول
الشروع في التفقه يسقط الشروع عن الباقين وبعد اتمامهم التفقه يسقط عن الباقين

اصل

اصل التفقه وبعد تبليغهم الى الباقين يسقط جميع مراتب التكليف هذا مع
ان وجوب الشروع للكل فيه يلزم العسر واختلال النظام سيما ولا يتم التكليف
بالشروع بل يحتاج الى الاتمام حتى يسقط التكليف وهو يحتاج الى صرف
مدة مديدة من العمر فيختل النظام بالمرة وهذا المعنى يجري في جميع الواجبات
الكفائية ولا ينحصر في التفقه بل كل ما يستلزم الحرج لا لم نقول بوجوب مباشرة
الجميع بل نقول بلزوم حصول العلم او الظن بحصول الغرض او الظن به كما هو المختار
بل لا يجب فيما لا يستلزم الحرج ايضا كما بينا وحينئذ فذلك يمكن في
دفن الميت لو لا نفر طائفة منكم لا فيه وفي الجهاد لو لا نفر جماعة منكم
في دفع المشركين وهكذا والمراد في الكل بيان اقل مراتب تحصيل الفعل والغرض
لا اختصاص الوجوب بطائفة منهم دون اخرين فتدبر فيما ذكرنا فانه
به يتجلى اعضال عبارة المتن ان عرض لك اعضال والا فالعبارة
واضحة الدلالة على المطلب ولله الحمد … قوله قاطبة المكلفين اه يعني لما كان العمومات
الظاهرة في الشمول لقاطبة المكلفين بعمومها لما قدر الشرائط يظنون ولا يعرف ذلك
وان كان المراد منه بعض الافراد تمسكا بالامر المتوجه الى طلب الطبيعة في
ارادة نفس المكلف به مع ان المراد منه في نفس الامر هو المطلوب الاتحاد

[illegible] على
[illegible]
[illegible]

وهذا مجاز التخصيص وذلك مجاز ذكر المسبب وارادة السبب بقي فيما ذكرت
يلزم ان يكون المراد من تلك العمومات تعيين نفس المامور به بالنسبة الى ذوي
الشرائط والامتحان والتوطين بالنسبة الى فاقديه وذلك يستلزم استعمال اللفظ
في معنييه الحقيقي والمجازي وهو خلاف التحقيق لانا نمنع ذلك اللزوم ونقول اولا
ان القرينة المتاخرة اعني الكشف عن فقدان الشرط كاشف عن عدم دخول
الفاقدين في العموم وهذا معنى التخصيص فاما وجوب العمل على مقتضى العام قبل
حصول العلم بالمخصص ووجوب توطين النفس على العمل بمقتضاه قبل حضور
وقت العمل فانما ثبت بدليل آخر مثل وجوب دفع الضرر المظنون فانه واجب
عقلا واذا كان ظاهر العموم شموله للجميع فالمظنون توجه الخطاب بنفس المامور به
بتمامه للجميع فيجب التوطين عليه من هذه الجهة لان العام مفيد للامرين وتستعمل
فيهما بان يراد منه بالنسبة الى الواجدين نفس المامور به وبالنسبة الى الفاقدين
التوطين حتى يرد المحذور وثانيا بعد تسليم ذلك ان استعمال اللفظ في الحقيقي
والمجازي انما يمتنع اذا اريد به كل منهما على البدل واذا اريد به معنى عام
يشمل المعنى الحقيقي والمجازي من باب عموم المجاز بان يراد منه التوجه الى الامتثال
بمضمونه حسب المقدور والاستطاعة بمعنى عدم التقاعد عما يناله مدخلية في ذلك

سواء كان

سواء كان هو نفس المقدمات او الشروع او هذه مع بعض اجزاء المامور به
او مع تمام المامور به وهذا حاصل ما نقع منه جزما بل الظاهر ان جوازه اتفاقي
وفيه ان ذلك لا يناسب ما هو بصدده لان حمل قوله قد صدقت
الرؤيا على معناه الحقيقي يقتضي ان المرئي في المنام انما كان هو هذه المقدمات
فكذلك حمل قوله قد صدقت حكاية عن ابراهيم ع انه راى في المنام انه ذبح
على حقيقته يقتضي ان المرئي هو نفس الذبح فيكون هو المامور به وحمله
الذبح مجازا عن المقدمات واختيار التجوز في قوله اني اذبحك ليس
باولى من حمل تصديق الرؤيا يعني العزم على مقتضاها مجازا عن العمل بمقتضيه
والتقريب ان الاتيان بمقدمات لا تتخلف عن نفس الذبح عادة بل الثاني اولى
واظهر فيكون اولى بحمل الكلام عليه فانه اذا كان المراد هو نفس الذبح ونهيا لحلقه
له واتى بما هو يستلزم له عادة ولم يخطر بالبال تخلفه عنه فهذا مجاز قريب غاية القرب
فالعلاقة فيه في غاية الظهور والوضوح واما اذا كان المراد من التكليف
نفس المكلف به هو المقدمات فقط فاطلاق لفظ الذبح عليها مجاز لعلاقة
ذكر المسبب وارادة السبب والمجاز في الاول هو مجاز المشارفة ولا ريب ان
الانتقال في الاول اظهر منه فتدبر   وجه التامل انه يمكن اعتبار السنخ

والسواء بالنسبة الى جنس الامر والفعل فتدبر   الفصل علة لوجود الجنس فانهم
قالوا الجنس كالمادة في المركب الحاصل معها بالفعل وهو علة ومرادهم من علية
الفصل للجنس علية الصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والفصل وا
اعني الانطباق على تمام الماهية فان الجنس اذا حصل في العقل كان امرا مبهما
مترددا بين اشياء كثيرة وهو عين كل واحد منها وهو علة له من حيث هو هو
بتلك الصفات والا فهو ليس علة في العقل والا فيلزم ان لا يعقل الجنس
بدون الفصل ولا في الخارج والا لتغاير في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة
وهو توهم لخلاف المقصود فان ظاهره يفيد ان الاجزاء على القول
الاول هو كون الفعل مسقطا للتعبد به مطلقا اعادة كان او قضاء وعلى القول
الثاني هو كون الفعل مسقطا للقضاء فقط وان لم يسقط الاعادة فالاولى
ما ذكرناه في التعبير بان يكون المراد من القول الاول هو مجرد حصول الامتثال وموافقة
الامر مع قطع النظر عن اسقاطه من الاعادة والقضاء وهذا هو المناسب
لاتفاقهم على هذا المعنى من اسقاط التعبد به مطلقا قضاء كان او اعادة ومن
القول الثاني هو اسقاط فعله ثانيا ليشمل اسقاط الاعادة ايضا لانه لو بقي على ظاهره
من ارادة سقوط القضاء فقط فيكون عدم الاجزاء عبارة عما لا يسقط القضاء

وان

وان اسقط الاعادة وهو ليس كذلك لان ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بالطريق
الاولى واما اذا كان على ما قلنا ان الاجزاء هو عبارة عن اسقاط فعله ثانيا سواء
كان قضاء او اعادة فيصير عدم الاجزاء عبارة عما لا يسقط فعله ثانيا سواء
كان قضاء او اعادة ولا غائلة فيه فتدبر   بالطريق الاولى اه بل لا يكون
مسقطا للقضاء ايضا لا يستلزم ان يكون مسقطا للاعادة لجواز ان القصر
اذا خرج الوقت على التفصيل فتدبر   وبذلك يندفع ما اتي اه لان
ان هذا القائل فرض اتيانه ثانيا ممكنا وسلم وجب ان المستدل قال ان
الاتيان ببعض ما اتى به ثانيا محال ولكنه لما كان مستلزما لتحصيل الحاصل وهو قبيح
فلا يجوز فاعترض عليه بانه لو كلف بفعله ثانيا فهو تكليف بفعل مثل ما اتى به
اولا وغيره لا نفسه فهو غفلة فان مراد المستدل ان التكليف باتيان عين
ما اتى به اولا قبيح لا بغيره فتم فان ثبت التوجيه فنقول فرقا واضحا بين
ان نقل ما فعله بعينه بان اراد جده بعينه وشخصه بعدما اوجده اولا وبين
ان يقول اوجده بمقتضى الامر ومدلوله مرة اخرى والذي اراده المستدل هو الاول
والذي حمله القائل عليه هو المعنى الثاني وبهذا يتضح فساد ما قيل في رده ايضا
ان لزوم تحصيل الحاصل على هذا الوجه في صورة ارادة القدر من الامر اظهر منه

في صورة ارادة الطبيعة منه كما لا يخفى   واما على التحرير الاول اه ذكره التفتازاني

في شرح الشرح قال العضد والقضاء ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات

من مصلحة الاداء والغرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء

وحصل المط بتمامه فلو اتى به لم يكن استدراكا لما فات بل تحصيل الحاصل وقال التفتازاني

ولا خفاء ان المأتي به ثانيا لا يكون نفس المأتي به اولا بل مثله فلا يكون

تحصيلا للحاصل فلا يتم الدليل على انه قد لا نم ان القضاء عبارة عن

استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء بل الاتيان بمثل ما وجب اولا

بطريق اللزوم انتهى وما حررناه في دليل المص هو الموافق لما ذكره

العلامة في ثبت وهو على ما حرره شارح رضه اه انه لو لم يخرج المامور عن

عهدة التكليف باتيانه المامور به على وجهه لكان اما ان يبقى متعلقا

بعين ما اتى به او بغيره والاول باطل والمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة واما

بطلان الاول فلانه يكون مكلفا بتحصيل الحاصل وهو مح واما بطلان الثاني

فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا على

وجوبه ويكون المأتي به اولا ليس بتمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام

المامور به وهذا خلف انتهى وبعد التامل في ذلك تعلم وجه التقييد بقولنا بذلك

الامر

الامر بعينه   الثالث انه لو لم يكتف اه ولا ريب ان كل تحصيل للطبيعة

في ضمن فرد مغاير للتحصيل الآخر في ضمن فرد آخر فلا يلزم من ايجاد الطبيعة

ثانيا تحصيل الحاصل فان قلت لما كان المط هو الطبيعة لا بشرط كالتكليف

باتيانها ثانيا يستلزم طلب تحصيل الحاصل ولزوم تحصيل الحاصل انما

هو بالنسبة الى نفس الطبيعة لا الى التحصيلات اذ المفروض ان المط

بالامر هو الطبيعة لا بشرط والتكليف بالاتيان بها ثانيا ايضا متعلق

بها لا بشرط قلت لا يتصور طلب ايجاد الطبيعة ثانيا الا مع مغايرة

التحصيل بحسب المغايرة بنفس الطلب في تصور حاصلا قبل تعلق الطلب

به ثانيا يصير مغايرا للحاصل بسبب تعلق الطلب بتمامه كما ان الافراد التي

حصلت الطبيعة في ضمنها متماثلة ومتغايرة فكذلك التحصيلات للطبيعة

في ضمنها ولما كان المامور به ان كان شيئا واحدا فاتيانه ثانيا

تحصيل للحاصل وان كان متعددا حينئذ لم يكن المأتي به اولا تمام

المامور به فتأمل   وارادة بعض المحققين اه وهو سلطان العلماء في حاشية

العضدي   ولكن تصيد الاحتمال الآخر لاحق ان طلب الامر بالنسبة اليها

مجتمعا او غيره او ما ورد وكل منها حادث الا اصل عدمه فلا وجه لتخصيص

اصل العدم باحدهما لانا نقول ان التساوي مسلم اذا كان اعتبار الاجتماع

وعدمه من الخارج يعني ان الشيئين المتغايرين اذا كانا يجب اعتبار اجتماعهما

في الخارج مرة وعدمه اخرى فلا يمكن ان يقال ان الاصل عدم تعلق الطلب

بهما معتبرا فيه الاجتماع لان ما لم يعتبر فيه تساويهما بالنسبة الى الطلب واما

اذا كان اعتبار الاجتماع من نفس الامر فالاصل عدمه ويصح تخصيص

هذه الصورة باصل العدم وهناك حادثان احدهما الطلب والآخر

اعتبار اجتماعهما من الطالب بخلاف الصورة الاخرى فان فيها حادثا واحدا

وهو نفس الطلب لا يقال ان اعتبار الانفراد ايضا حادث والاصل عدم حادث

عدمه لانا نقول طلب الشيئين المتغايرين بدون قصد الاجتماع لا يستلزم

كونهما مطلوبين بقصد الانفراد بل انهما مطلوبان لا بشرط الاجتماع ولا بشرط

الانفراد ولا شك ان عدم قصد الانفراد اعم من قصد عدم الانفراد والحاصل

انا نقول ان الكلام في صورة فرض كون الشيئين اللذين وقعا في حيز الطلب

امرين متغايرين لا ارتباط لاحدهما بالآخر من حيث الوجود الخارجي الا من

حيثية الاعتبار من الامر ولاحظ اجتماعهما في هذا الخلاف مدلول اللفظ

بالفرض واصالة العدم تقتضي حمل الكلام على ما اقتضاه مسلك اللفظ فمسلك اللفظ

هو

هو طلب كل منهما في حال الانفراد ولا بشرط الاجتماع فاعتبار الاجتماع حادث

يحتاج ثبوته الى دليل والاصل عدمه وان شئت توضيح ذلك فانظر الى قول

القائل اذا نذر صوم الخميس بناء على ان صوم كل خميس اذا اريد بيان حال

الكفارة وحق النذر اذا افطر خميسا او خميسين فانه اذا كان مراده صوم

كل خميس منفردا بان يكون كل منه موردا للنذر فلا كما يحل النذر وتتعدد

الكفارة بخلاف ما اراد والاجتماع يعني ان المنذور جميع الايام مجموعا

يجب لو افطر واحدا فان منه الجميع فان عرف المراد بان يكون الناذر

حيا متذكرا المقصود فلا اشكال وان كان ملتجيا ميتا ويريد الوارث

تدارك امره ولم يعرف مراده وهو اطلق الصيغة ولم يتذكر هذا التفصيل

ولم يتفطن له فمقتضى مسلك اللفظ وكون الاشياء الداخلة في حيز

الطلب امورا متمايزة بالذات عدم اعتبار اجتماعها لاصالة العدم

فتم جيدا فان المقام محل الاشتباه   واحتمال ان يكون المراد وجب عليه اه

قد يتوهم ان الامر اذا قال لغيره مر فلانا عن قبل نفسك ايضا يجري فيه

الخلاف وان من يقول ان الامر بالامر امر يقول به في مثل ذلك ايضا

ويستشهد على ذلك بما ذكره الشهيد الثاني في تمهيد القواعد فانه بعد ما ذكر

المسئلة واختار ان الامر بالامر ليس امرا وذكر فرعا من فروع المسئلة وهو
تصرف الثالث قبل اذن الثاني له هل ينفذ تصرفه ام لا وفي المحقق ان لا ينفذ
الا بعد اذن الثاني فانه قال وعلى القولين فاذا لم تقبل الموكل على ولاية كيلا
عنه او عنك فان الثاني يكون وكيلا عن المالك الموكل على الصحيح ولو قال
وكل عني زال الاشكال او عنك فهو وكيل عن الوكيل الاول لكن للمالك
عزله على الصحيح لانه فرع له عن الاصل فالفرع اولى انتهى اقول وفي كليهما
نظر واضح وليس منشأهما الا الغفلة عن اصل المسئلة وطريقة الاصوليين
في طرح المسائل ودقته التي هي في كلام الشهيد الثاني اما الاول فلان
مقصودهم في هذه المسئلة بيان انه اذا طلب احد من احد ان يطلب شيئا
عن الآخر فهل الطالب الاول طلب الفعل من الثالث ام لا وتعلق طلبه
بالثالث ودل اللفظ على ذلك بدلالة مقصودة ولا تنافي في ذلك
الامر الحتمي والندبي وغير ذلك ولا ريب ان هذا الكلام والنزاع لابد ان
يكون في مقابل لم يكن قرينة على احد الطرفين كما هو محط نظر الاصولي
فاذا قال مره من قبلي ان تفعل كذا فلا ريب ان الطلب تعلق بالثالث
وانه تبليغ حقيقي واذا قال مره من قبل نفسك فلا ريب ان مدلول هذا اللفظ

هو طلب المخاطب عن الثالث لاجل الامر الاول فان لم نقل ان مفهوم
اللقب ينفي كونه مطلوبا للاول فلا اقل من ان مطلوبيته للاول ايضا غير
معلومة فهو منفي بالاصل ان توهم احتمال ارادة طلب الامر الاول ايضا
معارض باحتمال ارادة طلب المامور الاول ايضا في الصورة الاولى فانا
نقول فمحل النزاع ما قال زيد لعمرو ان تفعل كذا بدون انضمام عني
او عنك وما يجري مجراهما من القرائن الدالة على المطلبين ظاهر
التبليغ فان عورض بان صيغة الامر الصادرة عن الثاني معراة
عن القرينة ظاهرة في طلب من تكلم بها وعدم طلب غيره كما هو المتبادر
منها غيرها مندفعة بان القدر المسلم من دلالة صيغة الامر على طلب
الفعل من المتكلم بها وعدم كونه مطلوبا لغيره هو ما اذا كانت مفردة
لا ولو كانت صادرة من امر آخر الا ترى انا لا نقول بكون الامر الوارد عقيب
الحظر للوجوب والحتم مع قولنا بان صيغة افعل حقيقة في الوجوب لاجل
حقيقة عرفية في ذلك او بسبب الحمل على الغالب لغلبة الاستعمال في ذلك
او لكون المقام قرينة مرجحة للمجاز على الحقيقة كما ذكرنا في النهاية في ذلك
المبحث فالقول بان قول القائل مر فلانا من قبل نفسك ان تفعل كذا او خلف

المسئلة واختار ان الامر بالامر ليس امرا وذكر فرعا من فروع المسئلة وهو

شرحی بر یکی از متون اصولی است
و غیر از معالم و وافیة الاصول
می‌باشد و مؤلف متن
و شرح از یک نفر است
و چاپ نشده است

هو طلب المخاطب عن الثالث لاجل الامر الاول فان لم نقل ان مفهوم
اللقب ينفي كونه مطلوبا للاول فلا اقل من ان مطلوبيته للاول ايضا غير
معلومة فهو منفي بالاصل ان توهم احتمال ارادة طلب الامر الاول ايضا
معارض باحتمال ارادة طلب المامور الاول ايضا في الصورة الاولى فانا
نقول فمحل النزاع ما قال زيد لعمرو ان تفعل كذا بدون انضمام عني
او عنك وما يجري مجراهما من القرائن الدالة على المطلبين ظاهر
التبليغ فان عورض بان صيغة الامر الصادرة عن الثاني معراة
عن القرينة ظاهرة في طلب من تكلم بها وعدم طلب غيره كما هو المتبادر
منها غيرها مندفعة بان القدر المسلم من دلالة صيغة الامر على طلب
الفعل من المتكلم بها وعدم كونه مطلوبا لغيره هو ما اذا كانت مفردة
لا ولو كانت صادرة من امر آخر الا ترى انا لا نقول بكون الامر الوارد عقيب
الحظر للوجوب والحتم مع قولنا بان صيغة افعل حقيقة في الوجوب لاجل
حقيقة عرفية في ذلك او بسبب الحمل على الغالب لغلبة الاستعمال في ذلك
او لكون المقام قرينة مرجحة للمجاز على الحقيقة كما ذكرنا في النهاية في ذلك
المبحث فالقول بان قول القائل مر فلانا من قبل نفسك ان تفعل كذا او خلف

في محل النزاع ومن موضوعات هذه المسألة او لا فلا واما الثاني اعني الاستشهاد
بكلام الشهيد الثاني فبطلانه ايضا واضح وتوضيحه ان مراده بيان مسألة
يكون منها الحكم بكون الامر بالامر امرا على القولين من جهة دليل خارجي وحاصله
انه اذا قال لوكيله انت مأذون في توكيل الغير في الامر الفلاني ولم يقيد عني او عنك
كما هو موضوع المسألة فان الثاني يكون وكيلا عن المالك على الموكل على
الصحيح فان اقتضى مختاره في القاعدة عدمه فهو وكيل عن الاول على القولين
اما على القول بكون الامر بالامر امرا فواضح واما على القول الآخر فلقرينة مقام
التوكيل والتصرف نيابة وكون الحق للموكل اصالة فالنيابة ايضا عنه واختار
ذلك في المسالك وهو مختار العلامة في عدة من كتبه ونقلوا قولين آخرين احدهما
مراعاة الشارع في اصل المسألة وهو كونه وكيلا عن الموكل والآخر التخيير اشار بقوله
على الصحيح الى تزييف القولين الاخيرين قوله ولو قال وكل عني زال الاشكال
يعني انه مقرون بالقرينة وصريح في التعيين فلا احتمال لجريان القاعدة فيه
على مذهبه بان يتوقف كالذي من جانب المالك الموكل وقرينة المقام ايضا
مطابق لذلك فلا اشكال فيه لا من جهة المسألة الاصولية ولا من جهة القرائن الخارجية
الى مسألة في المسائل الفقهية   قوله او عنك اه يعني اذا قال وكل عنك

فهو وكيل

فهو وكيل عن الوكيل الاول لا عن الموكل بلا اشكال لانه ليس من محل النزاع في اصل
القاعدة والمسألة الاصولية ولم يقترن بقرينة تدل على كونه وكيلا عن
جانب المالك ونائبا عنه ايضا ولكن للمالك عزله على الصحيح لما ذكره
من ان له عزل الاصل فالفرع اولى ولا ريب ان هذا الكلام ليس الا
وكيل عن الاول ويصح عزله بل صرح في انه وكيل عن الوكيل الاول لكن يجوز
له عزله وان كان للوكيل الاول ايضا ان يعزله واما ذكر بعضنا توهم استشكالهم
ورافعه فلا حاجة اليه بعدما اتضح المقام وان قدر لك بعد ذلك بقاء
اشتباه في فهم العبارة فراجع المسالك وسائر الكتب الفقهية تفهم ما ذكرنا
وقد يتوهم ان عبارة العضدي تدل على ما ذكر يعني كون قوله مرة من قبل نفسك داخلا
في محل النزاع فانه قال ولا يلزم ذلك يعني كون الامر امرا من امر الله ورسوله
ان يأمرنا ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا والجواب ان الفهم
ثمة لقرينة تدل وهو العلم بانه مبلغ لامر الله وامر الملك ليس الغرض امر
بالامر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع وانت خبير بان مراد العضدي ان القرينة
قائمة على ان امر الله تعالى في اوامره هو محض التبليغ لكنه قال ولو لم
يعلم اوامره في عبارة الامر بهم ان يفعلوا كذا في طلاق الامر لظاهره لكونه

من قبل نفسه بنفسه من قطع النظر عن وروده في هذه الهيئة التركيبية حتى يكون
قابلا لارادة التبليغ وارادة امر من قبل نفسه فيصير بذلك قابلا للنزاع
فالمراد من قوله من قبل نفسه هو عدم كونه من باب التبليغ وان لم يكن مصرحا
فيه بان الامر لا بد ان يكون من قبل نفسك   احتج الاولون اه ومن العجب
استدلال بعضهم على ذلك بانه لو كان الامر بالامر امرا لزم صحة كون الواحد
هنا امرا لنفسه في صورة ما اذا امره غيره ان يأمره بفعل والتالي باطل
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وفيه ان القرينة وهو انه لا معنى لطلب
الشخص عن نفسه دل على ان المطلوب بالذات هو حصول الفعل بامر الآمر فالمقصود
بالذات هو نفس امر الآمر لا حصول المأمور به واعجب من ذلك جواب الآخرين
عن الاستدلال مع اعتناقه في المسألة بان ذلك هو المفهوم من قرينة حالية
وهو كون الوزير نائبا عن الملك لا مطلق لفظ الامر بالامر فانا نقول
ان المتبادر من الامر بالامر هو التبليغ وان كان كل من الامرين مع قطع
النظر عن الآخر مفيدا لطلب الامر وارادته لارادة الغير وطلبه فليتدبر
فان الامر طلب ماهية في المستقبل والمراد من الماهية هو العلم
وطلب العلم من المخاطب يستلزم حصول العلم اذ قد يوجد سببه وهو تحقق المعلوم في الخارج

مع

مع عدم المانع من الانكشاف على الطالب فيوجد العلم وقد لا يوجد فلا يوجد
فرض طلب العلم للمخاطب ويرد على هذا الدليل انه غير منطبق على المدعى او المدعى
اثبات ان الامر بالعلم بالشيء لا يستلزم حصول ذلك الشيء في نفسه
الا انه لا يحصل العلم بذلك وعدم حصول العلم بالشيء لا يستلزم عدم حصول
ذلك الشيء ولا يتأتى ان عدم استلزامه لحصول العلم بذلك الشيء انما هو
لعدم استلزامه لحصول ذلك الشيء لانا نقول لا فائدة في اتمام
العلم فان الثمرة هو الحكم بانه اقرار ام لا انما يترتب على حصول ذلك
الشيء بل على الاخبار بحصوله ايضا ولا حاجة في حصول العلم بمضمون
الخبر للمخاطب في تحقق الاقرار بل الحكم عليه بالثبوت بمحض الاخبار وان
لم يحصل منه علم للمخاطب ولم يكن له حقيقة في نفس الامر ايضا وانما الدليل
المنطبق هو دليلهم الآخر وهو ان يصح تقسيمه الى ما حصل ذلك الشيء
في ملكه الآن وفي ما لا يحصل فان قولنا اعلم ان زيدا قائم يحتمل ارادة علم
قيام زيد الآن وقيامه لما وقع القيام وحصل بعد الامر وفي مثال الطلاق
لا بد ان يقال انه يحتمل ارادة علم طلاق زوجته الآن فيكون اقرارا بالطلاق
وطلاق زوجته اذا وقع من ذلك ثم انه يرد على دليلهم الآخر انه

لا يصح على الاطلاق فانه اذا قال اعلم ان زيدا قائم ليس كذلك فهذا الاحتمال
انما يصح اذا اداها بالماضي او بالمصدر المطلق الخالي عن قيد احد الازمنة
فيلزم الدور فتامل ثم ان ذلك ليس بدور التوقف الحكم بل هو من قبيل
ما اذا سلمنا كون الكف عن المنهي عنه من مقدمات تركه لكنه ليس ترك المنهي
عنه من مقدمات الكف بل هو مما يلازمه والاستلزام غير التوقف فتدبر
فان الطبيعة لم تترك ساه فان قلت ان اردت ان الطبيعة لم تترك
مطلقا فهو كذلك بالنسبة الى الزمان وان اردت انه لم يترك بالنسبة الى امراة خاصة
او المكان الخاص فهو ايضا كذلك بالنسبة الى الزمان الآتي بعد تمكن الترك اذ لا فرق
بالمنهي عنه فيه قلت الفرق واضح فانه يصح ان يقال لمن ترك جميع افراد الزنا
في مكان معين او في امراة معينة انه ترك الزنا مطلقا مع اتيانه في مكان
آخر او بامراة اخرى بل يقال انه ترك الزنا الذي يمكن حصوله في هذا المكان او
في هذه المراة فان قلت يمكن ان يجعل الزمان ايضا قيدا للترك فيقال انه تارك
في هذا الزمان الزنا الممكن في هذا الزمان قلت كلامنا في الزمان الذي هو
ظرف لصدق الامتثال او لنفي الامتثال ولا ريب في ان في كل ان
ترك جميع افراد الزنا يصدق انه ممتثل لترك الحاصل في هذا الزمان كذلك

كذلك

ثم ترك الطبيعة في مكان حصل بمكان والسر في ذلك ان نسبة الزمان الى
جميع الافراد بل الى جميع الاسباب بخلاف المكان والآلة فتدبر
فلا يرد ما قيل اه هذا انما هو اعتذار عن ورود هذا البحث والتحقيق ان هذا الاعتذار
لا ينفعهم ولا يدفع الايراد عنهم اذ مدار كلامهم على تعلق الاحكام بالافراد
بخصوصياتها وان كان لكل جزء وذلك انما يناسب مذهب من يقول تعلق الحكم بالطبيعة
وعلى هذا الاعتذار يلزم عليهم ان يجوزوا ان الصلاة في المغصوب التي هو
احد الافراد المطلوبة لخصوصها مباحة وكان العبادة لا تكون مرجوحة ولا
مبغوضة فلا يكون مباحة ايضا فان قلت المباح هو النافع عنها في الغصب
لا نفسها ثم لا يقولون الحرام هو الحاصل في الدار المغصوبة لا نفسها والمكروه
هو الحاصل في الحمام لا نفسها وذلك بعينه رجوع الى ما ذهبنا اليه فاذا بطل ذلك
القدر على مذهبهم فيبقى الايراد بحاله فلا تغفل عن ذلك واغتنم هذا المقال
بهمصم واضبط وان كان لم يحصل القرب اه الى سبب العبادة
من حيث هو وان امكن حصوله بسبب دخوله في ذات المتعبد به وبالجملة
فيها مقامات ثلثة مقام الصلاة المشخصة والاتيان بماهية المطلقة ٢ الصلوة م
في ضمنها بسبب الاتيان بتلك الماهية فان فرض عدم امكان حصول

القرب بسبب اتيانه صلوة او شخص الصلوة يمكن حصوله بسبب اتمام صورة العبادة
فان من معانيه موافقة امر الآمر او المراد منه موافقة الامر كونه من افراد
المامور به وذلك لا يستلزم كونها مامورا بها بالخصوص فان الصحة لا تستلزم الامر
بعين الطلب بالخصوص فان الظاهر ترتب الآثار في العبادات في المعاملات
جميعا والآثار لا ينحصر في حصول الثواب فقد يكون من الآثار ما يتوقف
على ذلك مثل ان من نذر ان يعطي شيئا لمن رآى انه يصلي فاذا الحق
اسم الصلوة على صلوة هذا الشخص الذي من افراد الصلوة التي امر بها الشارع
فيبر بذلك وان لم يكن ثواب في صلوته ولم يتعلق طلب الشارع بها
بالخصوص وقد مر في اوائل الكتاب في بيان كون العبادات بالاسامي
للاعم ما ينفعك مراجعته في هذا المقام فراجع وتامل فيه فان بناء
اعتبار تعدد الجهة اه فيكون المرجوحية من جهة الخصوصية لا بالنسبة الى خصوصية
اخرى وهو ينافي ما ذكره ان المرجوحية اضافية فالحاصل ان المرجوحية
هنا بعدم من حيث هو لا بالنسبة الى فرد آخر والعدول الى ان الطبيعة الموجودة
فيه راجحة فان كان في خصوصية الفرد مرجوحة خروج عن مقتضى اصل
المجيب ورجوع الى مختارنا فتدبر اما هو اذا لم يدخل وقت شروط الطهارة اه

وذلك

وذلك بان المراد بالاستحباب النفسي هو استحباب نفس الطهارة وقت حصول الحدث
لا استحباب الكون على الطهارة فان الوضوء المستحب للكون على الطهارة غير
الوضوء المستحب لنفسه كما بيناه في كتاب مفاتيح الاحكام وغيره فلا دليل
على استحبابها في نفسه بعد دخول الوقت وحين وجوبها لغيره والاطلاقات
الدالة على الوجوب النفسي التي استدل القائلون بها يحملونها على القول بنفي
الوجوب النفسي على مطلق الرجحان لا على خصوص الاستحباب فلم يثبت بعد
دخول الوقت الا وجوبه واما قبله فلا وجوب عندهم فلا يمتنع الاستحباب
النفسي على القول بالوجوب الغيري مع الوجوب في ان واحد وجوبه
فيلزم عندهم فتدبر فان الكلام في جواز الاجتماع الامر والنهي اه
توضيح المقام ان ما اشتهر من المنافي عن اجتماع الامر والنهي اما في جانب
الآمر وهو استحالة طلب فعل الشيء وتركه معا واما في جانب المامور وهو
استحالة الطاعة والعصيان واما من جانب المامور به وهو استحالة كون
الشيء الواحد حسنا وقبيحا ومحبوبا ومبغوضا ودليلنا الاول ناظر
الى بيان رفع المنافي عن جانب الامر او موسع الى التعلق بالماهية
لا الفرد وجهة المامور به غير جهة المنهي عنه وقد جمعها المكلف بسوء

اختياره فلا يرد قبح من جانب الامر الا الاستحالة ودليلين ان لث
ناظرا بيان امكان اجتماع الاطاعة والعصيان ولا منع لعدم اجتماعهما
الا عدم صدق الامتثال لثه على من هو عاص بعضه ذلك الث وقد بينا
صدقهما معا فادعى القطع بان العبد في المثال المذكور يعد مطيعا وعاصيا.
وادعى الخصم على استحالة اجتماع الاطاعة والعصيان استحالة تعلق الامر
بما تعلق به النهي فانه لا امر فلا طاعة ولا امتثال فاذا كان تعلق الامر بعين
ما تعلق به النهي مستحيلا فكيف كان نفرض في هذه الاستحالة ظهور ارادة الا
بالمامور به كيف ما اتفق من اللفظ فلولا لم نقل باستحالة الامر فدلالة
العرف على الامتثال كذلك اللهم الا ان يقال ولا يفيد هذا الجواب
الزام الخصم لانه لا نفرق في تجويز الاجتماع بين التوصلي وغيره
انه لاستحالة في ان يقول اه قد يتوهم ان هذا التصريح وان كان من جهة
العقل جائزا ولكن العرف لما يفهم من العام والخاص المطلقين فكذلك يفهم
من العامين من وجه مع ذلك لا ينافي عدم استحالة اجتماعهما اذا كان
احدهما امرا والآخر نهيا كما لا يدل عن الاجتماع على التخصيص انما هو من
جهة فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين فلابد في تعيين التخصيص من الرجوع
على المرجحات

على المرجحات الخارجية والمرجح هنا للنهي موجود كما سنذكره من الوجوه فيتعين
تخصيص الامر به وهذا توهم فاسد لانه ان اريد من فهم العرف ان اهل
العرف يستحيلون اجتماعهما ويلجئون على التخصيص في ذلك الا الاستحالة
العقلية التي ينكره وليس ذلك من جهة الدلالة اللفظية وان اريد ان اهل
العرف لا يستحيلون الاجتماع ولكن يفهمون تخصيص كل منهما بالآخر من
اللفظ فهذا غلط فاحش اذ مر ان هذه الدعوى ممنوعة لا منع التخصيص كل
منهما بالآخر الا في قطعيا وهذا من البطلان بمكان لا يخفى على البصير الفؤادي سكوتا
عنه وهو خلاف ما ذهب اليه وان اريد انه يفهم من اللفظ تخصيص
احدهما بالآخر مع تساوي المتقدم والمتأخر ويرجع في الترجيح على المرجحات
الخارجية ففيه منع ظاهر ولم يدع المدعي في هذه الدعوى الا حكم العقل
بامتناع الاجتماع عنده ولا يناسب ذلك للمتوهم كما عرفت وان اريد
انه يفهم من ذكر النهي بعد الامر تخصيص الامر به ومن الامر بعد النهي تخصيص
النهي فبعد تسليم هذا والاغماض عن انه لهى الدعوى كيف ينفع في
مجهول التاريخ كما هو مفروض المسئلة بل حرمة الغصب مقدمة على وجوب
الصلوة بحسب التاريخ وان كان من جهة حكم العقل فقط مع ان ذلك

يوجب التفصيل في المقامات لا تقديم النهي مطلقا كما لا يخفى فان قلت مجهول
التاريخ لما كان محتملا لكل منهما في احتمال التخصيص كل منهما بالآخر
فيرجع على المرجحات الخارجية ففيه انه مبني على الاصل الفاسد من دعوى
تخصيص المتقدم ورودا بالمتأخر ان المرجحات الخارجية انما توجب
ترجيح الحرمة على الوجوب مثلا لا ترجيح التقديم على التأخر ولا تفيد
ترجيح الحرمة على الوجوب كون النهي واردا عقيب الامر حتى يحصل النهي
مخصصا له فان قلت ان الفقهاء والاصوليين يريد لهم الرجوع
على المرجحات في تقديم احد العامين من وجه على الآخر وتخصيص اضعفهما
بالاقوى فلو لم يكن فهم العرف يقتضي التخصيص في وجه التزامهم ذلك مع
عدم استحالة الجمع عقلا وليس ذلك مختصا بمن لا يقول بجواز اجتماع الامر
والنهي بين القائلين والمنكر طرا بقولهم ذلك قلت هذا ايضا توهم غريب
فان ذلك فيما حصل المنافاة ولم يمكن وكلامهم فيما نحن فيه في بيان
اثبات المنافاة وعدم المنافاة في صورة المنافاة ايضا يجوز الجمع
في مثل قوله عم كل شيء يطير لا بأس بخرئه واغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه لا يمكن بان يجمع الطيور الغير المأكول طاهرة ولحم فهو في حكم المتناقضين فلا
على الرجوع

على الرجوع على المرجحات بخلاف صل ولا تغصب فانه لا تناقض بين كون
طبيعة الصلوة مطلوبة وطبيعة الغصب مبغوضة وان اجتمعا اجتمعنا في فرد واحد
كما بينا مفصلا وليس كل المثال المذكور وغيره وكل الكلام في مثل ادل
على قبول خبر الثواب وعدم قبول خبر الفاسق فان خبر الثواب الصادر عن
الفاسق لا يمكن رده وقبوله معا بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانه
يجوز ترتب احكام الصلوة عليها من حيث انه صلوة وترتب احكام الغصب
عليها من حيث انه غصب وكذا الكلام في العام والخاص المطلقين وحكمهم
بوجوب حمل العام على الخاص لحصول التنافي فان الحكم بالاباحة على جميع
الافراد ينافي الحكم النفي على بعضها ففي قولنا اكرم كل عالم ولا تكرم زيدا
يحصل التناقض بين القدر الذي دل على زيد في العام في قوله اكرم
كل عالم ولا تكرم زيدا يحصل التناقض ولا يمكن الجمع بينهما ابدا فيكون
المراد من كل عالم غير زيد فلا يمكن اكرام زيد وعدم اكرامه معا عقلا
وعرفا ولغة وما ذكرنا سابقا من عدم استحالة صحة الصلوة اذا قال الآمر
لا تصل في الدار المغصوبة وانه يمكن اجتماع الامر والنهي فيما اذا كان احدهما
اخص من الآخر مطلقا ايضا عقلا وان لم يكن ٢٥٦ فان العرف يحكم بالتخصيص

النقض فرادنا ان النقض لما كان يجوز ان يكون المراد من قوله لا تصلّ في الدار المغصوبة
لا توقع الصلوة في ضمن هذا الفرد فلا يستحيل النقض ان يكون بقول الشارع اوجد طبيعة
الصلوة في ضمن اي فرد من الافراد الا في الدار المغصوبة فلا ضرر ان توجد
في ضمن هذا الفرد فحينئذ يمكن الاجتماع في العام والخاص المطلقين ولكن اهل العرف
يفهمون من ذلك ان مراد الشارع ان الطبيعة الموجودة في كل فرد مراده ومطلوبه الا الطبيعة
الموجودة في الدار الغصبي وبعبارة اخرى ان النهي قد تعلق بنفس الصلوة في الدار المغصوبة
بايجاد الطبيعة في ضمن هذا الفرد خرج هذا الفرد عن مراد الشارع فلا يتصور وجه الصحة فيكون
باطلا وهذا الفهم العرفي على هذا الوجه لما لم يمكن تصويره في العامين من وجه فلا حكم
فيه بالتخصيص لا عقلا ولا عرفا ولا لغة اذ القاعدة في التخصيص هو حصول التنافي
فيهما وحيث التنافي بين المتعارضين فيرجع الى المرجحات في اصل اعتبار المعارضة
والمعارضة وقبول المقابلة في التناقض والعام والخاص المطلقين والعامين من
وجه ومع التساوي في الاعتبار فيرجع الى التخيير في الاول والآخر وفي
التخصيص في الثاني ومع رجحان احدهما على الآخر فيعمل على مقتضى الراجح
ومهما لم يوجد التنافي فيبقيان على ظاهرهما ويعمل بهما جميعا والذين يقولون
من القائلون هو من هذا القبيل على ما بيناه ومن باب التنافيين على المذهب الآخر

فانما

فانما الكلام في تحرير موضع المسئلة فليفهم جيدا . وقوله ضده اه وهو ان الحكمة
لا تنحصر في الفعل المنهي عنه وترك المأمور به بل ذلك انما هو في اول الامر الا
فقد يحصل ان فعل ما يكون حاصلا بسبب فعله الاختياري . فيمكن رفعه
بل المراد اه يعني ان مرادهم من قولهم الصحيح ما اسقط ما يعني قضى طبيعة الصلوة
الكلية ونفي الطبيعة يستلزم نفي جميع افراده بخلاف الجاهل فان قلت انه
حينئذ يسقط القضاء قلنا انه ليس بوجه نفي الطبيعة المستلزم لسالبة الكلية
ونفي السالبة الكلية قد يتحقق في ضمن الايجاب الجزئي فلا ينافيه ثبوت القضاء
في البعض وهو الصلوة بتعيين الطهارة ووصف الصلوة بالصحيحة فقول
القائل هنا على ان عطف هو المس يعني لعبارة النظر صحيح اما هو لطبيعة حتى النظر
الى من ليقبض الطهارة وظنيتها وكلامنا انما هو في علم الطهارة وتعيينها
لا يؤثر قد حانه وحدة الطبيعة الموصوفة بالصحة مع ملاحظة الصحة بالنسبة الى كل منهما
عليحدة فليتدبر . بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء بالجاه يعني
ان قول المعترض انه يسقط القضاء بالنسبة الى الامر بالصلوة المظنون الطهارة
انما يصح ان قلنا ان القضاء تابع للاداء فانه اذا كان القضاء بالفرض الجديد
فلا مانع من القول بعدم اسقاط القضاء فان فعل المأمور به في الوقت وكذلك

قول المعترض الا ان لا يسقط قضاءه اه انما يتم ان قلنا بهذا القول والا فلا
مانع من عدم ثبوت القضاء مع عدم الاتيان بالصلوة المتيقن الطهارة
لان القضاء موقوف على فرض جديد وليس بواجب بمجرد عدم الاتيان
بالمأمور به في الوقت . حينئذ فلا يرد النقض في عكس التعريف اه تفريع
على شق الترديد يعني قوله كما يأتي اه وقوله والمراد اه دفع المنفصلة مانعة الخلو وحاصل
دفع النقض انهم ان ارادوا بقولهم صحيح العبادات ما اسقط القضاء صحيح العبادات
التي لها قضاء في الشريعة وارادوا ما يسقط مع فعله القضاء وان كان من جهة
عدم مشروعية القضاء فلا يكون التعريف مانعا لدخول صلوة العبد الفاسدة
فانها مما يسقط القضاء معها طرق دفع النقض مرادهم من احد شقي
الترديد فلا ينتقض عكسه ولا طرده . ان المنهي عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا
لا يقال ان هذا دليل على بطلان العبادات المكروهة يعني ما ذكر في النهي التحريمي
فان النهي عن الصلوة في الحمام او عن صوم يوم عاشورا مثلا يدل على خروجها
تحت الامر لتضاد الامر والنهي وان كان تنزيهيا لانا نقول معنى الكراهة
والنهي التنزيهي طلب الترك الغير الحتمي وهو يستلزم لجواز الفعل والرخصة
في الفعل باتية وصحة ترتب الاثر لا تنحصر في الثواب وحصول القرب حتى

ينافي

ينافي ما قدمناه من تجويز خلو العبادة المكروهة عن الثواب لان الاثار المترتبة
لا تنحصر في ذلك كما اشرنا اليه في حواشي المنهاج اه بل وقد يترتب الثمرة على
حصول ماهية العبادة وصورتها في الخارج فتدبر . واما النقض
بالمعاملات اه هذا النقض من المدقق الشيرازي وتحرير تمام الكلام
قد يتوهم ان في الاخبار ما يدل على ان النهي في العبادات مستلزم
للفساد مثل ما رواه الكليني عن احمد بن محمد بن عيسى عن يزيد وقد تسمى بن
من القائد عن ابن يزيد قال كتبت جعلت فداك لك الفدا تعلمني
بالفائدة وما حدها رايك ابقاك الله ان تمن ببيان ذلك لكيلا اكون
مقيما في حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في
تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة ولعله يشير ان هذا الكتاب
بيان للفائدة التي فيها الخمس ارباح التجارات والزراعات بجملة
ما رواه فجعل ذلك من رواية حكيم مؤذن بن عيسى وثقة سماعة
ووجه الاستدلال تقرير الامام عم معتقد الراوي في ان التصرف في مال
الخمس لحمله مكانا للمصلي ولهذا انه مبطل للصلوة بل لا يمكن الاستدلال به
على عدم جواز اجتماع الامر والنهي مما كان بينهما عموم من وجه وبطلان الصلوة

في الدار الغصبية وان لم يرد نهي عنه بالخصوص ويمكن الجواب اولا بضعف وثانيا

منع الدلالة سيما مع انضمام الصوم الى الصلوة مع عدم اختلال كل الحرام

بلبسه والسكون فيه بالصوم ولا يبطله اجماعا وهذا اعظم قرينة على ارادة

نفي الكمال الوارد في ان قبول الصلوة مشروط بعدم اكل الحرام بين انا نقول

في اخبار الحج بالنهي مثل صحيحة سعيد بن ابي خلف قال سألت ابا الحسن عن الرجل

الصرورة يحج عن الميت قال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه

فان كان ما يحج به عن نفسه فليس يجزي عنه حتى يحج عن نفسه من ماله وهو

مجزئ عن الميت ان كان للصرورة قال وان لم يكن له مال وتفصيل في

الرسائل من بعض الفضلاء انه استدل به على بطلان اخرى مقدمتين اما

قولهم الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص واما قولهم النهي يدل على

الفساد في العبادات فتدبر او غير ذلك من القرائن الخارجية اه

مثل بطلان البيع الربوي فان دليله الاجماع عن اصحابنا وان نقيه

خلافا للحنفية كما صرح به المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام بل يدل

عليه اخبار ايضا كما صرح به وان الامر يقتضي الصحة اه لان

الفساد كالنقيض باختلاف متعلق الصحة والتناقض انما يتم مع اتحاد

الامر

لا غير وان احد الثانية باطلة فان قلت ان مراد المستدل ان الامر

يقتضي الصحة بمعنى ان امره تعالى بشيء كاشف عن ان المامور به صحيح

مستتبع لترتب الآثار لا فاسد لانه تعالى لا يطلب من عباده شيئا

فاسدا والنهي تقتضيه فينبغي ان يكون كاشفا عن كون منهيه فاسدا

قلت بين ان هذا خلاف ظ كلامه بل صريحه وثانيا ان اراد ان

الامر كاشف عن كون المامور به لماهيته صحيحا لا بقيد وصف الفساد

وكذا المنهي في طرف المقابل فهو فاسد لان الصوم والصلوة من

قبل الشارع صحيح وقابل للاتصاف بالصحة والفساد كليهما وان اراد

ان الامر كاشف عن كون المراد بالمامور به هو الفرد الصحيح والنهي كاشف

عن كون المنهي عنه هو الفاسد منه فالملازمة والمقابلة تقتضي

ان يكون الصوم يوم النحر مثلا فردان احدهما صحيح والآخر فاسد

والنهي انما تعلق على فاسدهما وهو فاسد ايضا وان اراد ان الامر

كاشف عن الصحة بالمعنى الذاتي والنهي كاشف عن الفساد بالمعنى

الاول فهو الرجوع الى ما اوردنا على المستدل من عدم صحة المقابلة

والموازنة هذا كله مع ما يرد عليه ايضا ما اوردنا عليه في الثمن

من جهة دلالة النهي على ذلك الاقتضاء ولا يمكن ان يكون المقتضي في النهي

هو القبح لا الفساد اذ لا منافاة بين القبح وترتب الآثار وانت اذا تاملت

في هذا الاعتراض والجواب تظهر لك ان الصحة في قول المعترض في توجيه

المستدل

كلام المستدل هو ما اريد في قولهم العبادات اسام للصحيحة وفي ظ كلام

الا

على ما بنيا عليه استدلاله هو ما ذكره في قولهم الامر يقتضي الصحة وانهما

متغايران ولا منافاة بين القول بكون العبادات اسام للصحيحة وبين

القول بكون الامر مقتضيا للاجزاء وان كان العبادة اسام للاعم

وبالعكس فافهم واغتنم وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار اه

وهو ما رواه زرارة في الحسن قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن

سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما

قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون

ان اصل النكاح فاسد ولا تحل له اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع

انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وهو ما رواه زرارة

في الموثق عن الباقر ع قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها

ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك الى مولاه فان شاء فرق بينهما

وان

وان اجاز نكاحهما فان قال فقلت لابي جعفر ع لانه في اصل النكاح

كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما

عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح

في عدة واشباهه ويمكن ان يقال ان المراد من توضيح الامام ع ان النهي

جنبة

فيما ورد بامر خارج عن المعاملة اجتمع معها في الوجود كالمعاملة مع الآلة

واجراء الصيغة معها فتدبر فحملها على المسح ظ فان حمل المسح في

المنع ظ وحمل الواو على الرجلين العطف لتخفيف المناسب

للمسح كما قال صاحب الكشاف ماول وكذا عطف الارجل بقراءة الجر

والنصب على الوجوه المرجوحة جر الجوار ونحو قولنا ضربت زيدا

وعمرا واكرمت خالدا وبكرا بارادة ان بكرا مضروب لا مكرم

فالنص هو ما لم يحتمل غير المعنى عقلا اه وما يدل على المراد بالنص ما لا

يحتمل غيره عقلا لجوازهم الاستثناء من اسماء العدد وغيرها من النصوص

كالنكرة في سياق النفي او ما لا من احوالها اه كعلية الوقاع

للكفارة في المثال الآتي فالمراد رفع المؤاخذة اه فالمدلول هو

رفع المؤاخذة وماله المدلول هو الآثم فلو لم تقدر الاهل لا تجزاه

فالمدلول سؤال الاول وبالنه المدلول هو الى طب فالمدلول هو علية ذلك
الحكم اه وبالنه المدلول هو الوقاع فانما يصح تنقيح المناط اه
تنقيح المناط هو الحاق حكم الفرع بالاصل بالغاء الفارق بينهما فهو بيان
الجامع بالغاء الفارق واما تخريج المناط فهو النظر بان علية الحكم الذي
دل عليه النص والاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار
علة لحرمة الخمر ليقاس عليه بمشاركته في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط
فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليتها بالنص او الاستنباط
في الفروع لجري الكلام في محلها ان شاء الله وليقره سببا على الاول
فقولهم اه يعني ان السببية هو مقتضى مجموع الهيئة الشرطية المشتملة
على المنطوق والمفهوم فعني قولهم مفهوم الشرط حجة هو بيان حال
محل السكوت لا محل النطق ومعناه نفي الحكم عن محل السكوت لو ايجابه
في محل النطق وايجابه كما في الباب لا كما في الشرط الاصولي واي صلب
ان الاصوليين انما تعرضوا في هذا المفهوم وسكتوا عن حال المنطوق
ونحن قد تعرضنا لحالهما معا وانه هو السببية فلتم فلا منافاة
بين الشرطية والسببية اه نعم لا منافاة اذا كان مدخول كلمة ان

رأى

لم طا صول بين التصاف ذلك المدخول بالشرطية والسببية لان
موضوع الشرطية هو مدخول ان بالذات من حيث هو وموضوع
السببية هو مدخول ان من حيث هو مدخول ان والتغاير انما حصل
بسبب حصول الاصطلاح في الهيئة التعليقية افادة السببية
وهو نفقة ابن حجر اه رداه عن الصلاق عو قال لا ينبغي ان
يتزوج الرجل الحر المملوكة اليوم انما كان ذلك حيث قال الله عز
وجل ومن لم يستطع منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة اليوم مثل الامة
او اقل الا قوله فيا دل الا ليس على خلافه من ان حج اه شرط بدو ان معلى
بن رمية سئل عمر بن الخطاب وقال ما بال نقصر وقد امنا وقد قال
الله تعالى فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال
عمر قد عجبت منه فسئلت رسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوها وما روي ان النبي صلعم لما نزل ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم قال لازيدن على السبعين ونحو ذلك
وجوابه ان الهيئة اه هذا الجواب مبني على ظاهر كلام المستدل فانه جعل
معيار دليله ومناط استدلاله هو تحليل الحرام مما الخ فهذا الجواب

وقع لزوم ذلك بان الاكراه غير متحقق وغير ممكن حينئذ حتى يستلزم
جواز المحرم اما لو جعل معيار الدليل عدم صحة اعتبار المفهوم من حيث انه
فجوابه ما ذكرنا بعد فتدبر ما صدر عن جماعة من الفحول اه اسم العلامة
في كتاب استقصاء الاعتبار والمحقق الجواني والفاضل السيد
صدر الدين قال بعضهم هو السيد صدر الدين في حاشية شرح
الواقية وقد يقال الاولى تعميم اه ذكره المدقق الشيرازي
فاما اذا لا صاحب لعل اه هذا منع بطلان التالي على تقدير تسليم
الملازمة واما ثانيا فالفرق اه هذا منع الملازمة وابداء
الفارق وبيان عدم جريان ما ذكره في قوله تعالى والسماء
وما بناها اه ولعل النكتة في قوله تعالى والسماء وما بناها والفقرات
اللاحقة المشاكلة بين الكفار والموافقة معهم حيث قالوا وما الرحمن
انسجد لما تامرنا وقولهم ذلك لمقالستهم اياه ليعني بانهم وذلك
تنبيه على حمقهم وتفهيم حيث بعيدون الجمادات والاشارة الى ان السماء
والارض بصفاتها واحوالها وذواتها مخلوقات غريبة تشهد
بعظم خالقها وكونه اعلى مرتبة العلم والقدرة فلا يحتاج في التعبير عنه الى لفظ

دال

دال على كونه ذو علم وادراك واما الاشارة الى صفاته عين ذاته فلا
حاجة له في افعاله الى صفة زائدة على ذاته ولذلك عبر في جواب
القسم بكلمة من ثم ان ما فعال فقد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها
اشارة الى ان التزكية والخيبة انما هو بسبب مطابقة العقل ومخالفته
ولا يخرس ذلك في الحال تعالى فنبه بالتعبير على عدم احتياجه تعالى
الى غيره صلعم واحتياجهم الى الغير ويمكن ان يكون الاشارة الى الصفة
الى لقبه والصالغية كما في الذات ليكون بمنزلة دعوى الشيء بينة
وبرهان فان ادراك علو مرتبة الذات من حيث هي ليس في طبقة
كل احد بخلاف ملاحظة مرتبة الصفات وخصوصا صفات الا
المحسوسة بلعاته واما احتمال كون كلمة ما مصدرية فلا يلائم قوله تعالى
فالهمها فجورها وتقواها من لزوم التكليف في فاعل الهمها وضمتها وغيرها
فليتدبر وهو بعيد لان طريقه منحصر بالنقراه ان علت انه لا معنى
لمن يريد تحصيل العلم بالاحكام عن الادلة من تحصيل العلوم الخوب
ولا يمكن في بعضها الا بالعمل بالظن لانسداد باب العلم وهو يقتضي حجية
مطلق الظن في الاحكام الشرعية ومن هذا يمنع العمل بالظن طرقا

اثبات اللغة في العقل لامكان حصول الظن من بعض الادلة العقلية وربما يكون
اقوى من الظن الحاصل من الاحكام وهو ظاهر مما مر في الجزء المتقدم على المبتدا الخاص
المفيد فقد تعين الموضوع له التوقيفي جايز لانسداد باب العلم ولكن تعيين الوضع
بالمناسبة العقلية غير جايز عندنا وان افاد الظن اذ لا مسرح للعقل في الامور التوقيفية
الشرعية فحصول الوضع بالكل بسبب احتمال ملاحظة العقل في الوضع التوقيف
من جهة الدوران لا يكفي القايل في الاحكام الشرعية واما تقديم الوصف
على الموصوف فلا اشكال فيه اذا كان المتمسك فيه هو التبادر كما واذا
كان المتمسك فيه هو بطلان الحمل ماهو للاقامة الحصر وارادته لا للوضع له
او نقول انه من باب تنقيح المناط في الاحكام الشرعية لدعوى حصول القطع
بمقتضاه والمانع اه يعني مطلقا او كان في مثل رجل جائني الا
امراة وتظاير ه او مثل جائني رجل وحق برجل فان المقام انما يقبل
المعنى لو اريد الاعم فافهم هكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام اه المراد ان
الالف واللام فيها هو الاعم مما كان لخصوص الاشارة الى نفس الطبيعة كما يصح
جعله قسيما للاقسام الآتية كس في الحقايق والمي زات حال من جز
تكون في الموضعين من ان الوضع توقيفي اه فان قلت قد حققت سابقا

ان اصل العدم يجري في ماهية العبادات كالاحكام الشرعية وانه يجوز الاكتفاء
في معرفتها بالظن فهل اكتفيت فيها باصل العدم والظن ولم نقل بها كما
بين الواضع انه وضع اللفظ لاحد معاني المشترك حال الانفراد ولم نعلم منه
انه اعتبر في الموضوع كونه متوحدا والاصل عدم اعتباره فيكون الموضوع
له هو المعنى مطلقا فيجوز استعماله في الواحد والمتعدد قلت اولا هذا قياس مع
الفارق فان المفروض ان في الصلوة مثلا نعلم انها موضوعة لماهية
مخترعة اجمالية ونحن مكلفون بتفاصيلها ولا يتم معرفة التفاصيل
الا بالظنون الاجتهادية بخلاف ما نحن فيه فانا نعلم انه وضع العين بازاء
الينبوع منفردا ومعلوم انه معنى حقيقي لا مجازا وننك في ان الينبوع اذا اريد
معه الشمس هل هو ايضا معنى حقيقي ام لا وكل الشمس متوحدة من غيرها
~~وكذا فعدم معرفة كونها مجتمعين في معرفة كون كل واحد منهما في حال الوحدة~~
معنى حقيقيا ايضا من الموضوع له الحقيقي ان يكون موضوعا للمعنى مطلق شامل
لقسمين لا يوجب التزلزل في معرفة كون كل واحد منهما في حال الوحدة معنى
حقيقيا واقتران المعلوم وهو الدائر بين امرين اعني يحتمل ان يكون
الاوضح جميع الوضع اعتبار الوحدة وضع اللفظ بشرط الوحدة ويحتمل

ان يكون قد وضع للقدر المشترك بينهما وهو المعنى بشرط الاطلاق القابل للانفراد
واياما كان فكون المعنى الواحد معنى حقيقيا للفظ متيقن ولكن مع غيره
لك مشكوك فيه واستعماله في المعنى المنفرد حقيقة اما من باب حمل الذاتي وانه هو
بذاته او من باب حمل المتواطي اي حمل الكلي الاعم على الاخص بذاته قطع النظر
عن الامارات الخارجية من التبادر والاستعمال وغيرهما والا فمقتضى الاول هو ان
الوضع انما حال الانفراد والاصل ان الوضع للمطلق لما لم يثبت فكون المعنى
مع غيره معنى حقيقيا للفظ لم يثبت فحصل الفرق بان فيما نحن فيه معنى حقيقيا
تعيينيا ثابتا والمشكوك فيه هو وجود معنى حقيقي آخر وان كان بسبب كون فرد
المعنى حقيقيا كلا ومصداقا له بخلاف العبادات فان الماهية بدون الجزء المشكوك
فيه ليس ماهية تعيينية للصلوة بل غاية انه جزء للماهية بعنوان البعض ثانيا
ان اصالة كون المتوحد معتبرا في الوضع كما انه يوجب عدم الحكم بكون
اعتبار الوحدة وخلافا فلا يثبت كون المجتمع من جملة ما وضع له ايضا لان
الاصل عدم الوضع لاعم ايضا كما بيناه في حواشي مبحث استعمال المشترك في اكثر
من معنى في هذا الكتاب والفا مقتضى الوضع بسبب الحكمة ان يتعين الموضوع له
في نظر الواضع لتعيين اللفظ بازائه لئلا يختل امر التفهيم ولا ريب ان الاطلاق

فيه ولم يثبت كونه معتبرا في نظر الواضع الا ترى انه اذا ولد لزيد ولد وسماه عمروا
فلا نعلم انه اعتبر وضعه له بشرط التوجه او بقيد الاطلاق بحيث يجوز ارادة
غيره معه ايضا بل لا نعلم من حاله الا وضع لفظ كعمرو للمولود الذي هو في حال
توحده ثم نعلم من حال ابيه ارادة الاطلاق بالنسبة الى الازمنة والا
فلا تقتصر على المكان الذي سماه والزمان فيه فان الحكم الباعثة على
الوضع هو التفهيم حيثما نطلق بخلاف ما نحن فيه فانه لا تقتضي اعتبار الاطلاق
والاصل عدم اعتباره واعتبار الوحدة والاطلاق كلاهما حادثان
الاصل عدمهما ولا بد في الوضع من التوقف ولم يحصل الا في المعنى حال الوحدة
اذا عرفت هذا فلو قيل الرجل خير من المراة واريد ان زيدا خير من
زينب فلا ريب انهما مجازان ولو اشير اليهما وقيل هذا الرجل خير من هذه
المراة فلا ريب انهما حقيقتان لان المراد ان هذا الفرد الذي هو مصداق
هذا المفهوم اي الرجل خير من هذا الذي هو مصداق لمفهوم الآخر اي المراة فالمقابل
كلاهما مستعملان في المعنى الحقيقي وذلك لان نسبة تقييدية مستلزمة
لنسبة خبرية والذي يهب عليك ان اللام في اللفظين في هذا المثال ليس للاشارة
الى الطبيعة بل هو مثله في يا ايها الرجل واذا قيل جاء رجل فهو ايضا في معنى جاءني شخص

متصف بانه رجل فهو ايضا حقيقة كما تخبر برجل فتقول لكدا دخل السوق
مريدا انه فرد ما لان كلمة السوق في معنى الرجل في المثال الاول وليس المراد منه
الصدق منه الصدق الحملي المراد بالحمل به في الوجود ولكونها موجودا او حدا
لستلزم الحقيقة فذكر اللفظ الذي هو حقيقة في الماهية المعراة وارادة
الفرد هو مجاز ومنه يظهر حال الجنس المنون بتنوين التمكن فاذا اشير الى الماهية
الموجودة في الذهن مع قطع النظر عن كونها متعينة متميزة في باب
وقيل انه رجل فهو حقيقة جزما لانه هو هو وعين الموضوع له واذا حمل على
فرد باعتبار صدقه عليه فهو ايضا حقيقة جزما مثل الذي جاء رجل
لا امرأة وتخبر برجل لا امرأة لان المراد صدق الماهية عليه لا انه هو
فلفظ الرجل الذي هو المحمل هنا مستعمل في معناه الحقيقي وحمل على مصداقه
بارادة انه موجود معه بوجود واحد لا انهما موجود واحد فقط جاءني رجل جاء
شخص متصف بانه رجل وكذا تخبر برجل والنسبة التقييدية فيهما مشتملة
نسبة حملية بعنوان الحمل المتعارف كما بينا واذا اطلق رجل على ماهية
المرأة او على فرد من الرجل لا من حيث الصدق عليه والاتحاد معه في الوجود
بل باعتبار انهما موجود واحد فلا ريب انه مجاز وكذا ومنه جميع ما حققنا

فلا

ظهر لك انه لا يمكن ارادة العهد الذهني مع ارادة تعريف الماهية ولا في
ضمنه اما الاول فلانه من باب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو
ايضا غير جائز كما حققناه في محله لعين ما بيناه في المشترك واما الثاني
فلعدم صحة الصدق كما بيناه واما ذكره وارد في محيز الا غاية فيه وهو
المقصود فليتدبر   فيستلزم المجاز في اللفظ بطل ما لا طلاق او توجيه
ان حمل الطبيعة لا بشرط على الطبيعة الى صدقه في ضمن الواحد والكثير والذي يجوز
حملها على الواحد والكثير انما هو الطبيعة لا بشرط لا كالمراد من قولنا في ضمن
الواحد والكثير مع الوحدة والكثرة لا بشرط الوحدة والكثرة واما اذا لاحظ
الشارطة في الوحدة والكثرة بمعنى كونها شرطا في الحمل لا شرطا في الوجود وقيل
التحقق فلا يصح حمل الطبيعة لا بشرط ايضا بعنوان الحقيقة بل انما هو بعنوان
المجاز في هذا الحال الحمل الضمني الذي تضمنه النسبة التقييدية اللازمة للاطلاق
واما نفس اللفظ فيتبع هذا الحمل في الاتصاف بالحقيقة والمجاز فالحمل
الاول حقيقة عقلية مستلزمة لكون اللفظ عند الاطلاق حقيقة لغوية
والحمل الثاني مجاز عقلي مستلزم لكون اللفظ مجازا لغويا عند الاطلاق
وهذا هو المراد من قولنا بعد الاطلاق   فلا يصح جائني جمع من الرجال له

عطف على قولنا لا ينافي يعني ان كان المراد من عموم الجمع هو المجموع كل واحد
فلا ينافي خروج الواحد والاثنين لصدق المجموع من المجموع ولو فرض محلها
ايضا فلا يصح ان يقال جائني جمع من الرجال باعتبار تحقق هذا الفرد او الفردين
والاثنين بذلك جمع اخر على سائر الجموع بخلاف لو اريد احاد الجمع
وان الواحد والاثنين من جملة احاد الجمع لو فرض تركبهما مع
غيرهما فتدبر   حتى يحنث بعضها او توجيه ان لفظ شرب الماء
يمكن ان يراد فيه شرب الماء هو متعارف لرفع العطش مرة او مرتين
او مرات ويمكن ان يراد منه شرب جميع المياه ولكن حلف على ترك
شرب الماء يحمل على الوجهين فاذا حملناه على المعهود المتعارف يحصل
الحنث بشرب بعض الماء كما هو المتعارف بخلاف ما لو حمل على
العموم فانه لا يحنث بشرب بعض اذ يصدق عليه انه لم يشرب جميع
المياه فهو باق على مقتضى حلفه ووجه كون الاول موافق للاصالة
الرائة والثاني مخالفا لها انه على الاول لا يبقى بعد شرب البعض مانع
لا عن الشرب لانحلال اليمين بالمخالفة بخلاف الثاني فان المنع باق
بحاله لعدم حصول الحنث ومخالفة اليمين   انما هو في شرب الماء اه

وقوله

وقد فرض هذا التوهم ان يقال الموجودون لما كانوا واجدين للصلوة خلف
الشرع فلم يفهم من اطلاق الخطاب بالنسبة اليهم الا هذا الحال بخلاف المعدومين
على فرض تعلق الخطاب بهم وضعف هذا التوهم مع قطع النظر انه يوجب
رجوعه الى الثمرة الاولى بحيث لا يحتاج الى البيان اذ الخطاب المتعلق
بهم فهيم وان كان في حال الوجدان ولكنه ليس بشرط الواجد بل هو
مطلق وانكار الاطلاق مكابرة   استبعد بعض المتاخرين هو
الفاضل التوني   فبعضهم رده الى الاثنين اه الحاجبي والآمدي ردها
الى خمسة الاشتراك في الشكل والاشتراك في الصفة والكون والاول والمجاورة
والامام الرازي الى اثني عشر السبب للمسبب وعكسه وتشبيه الشيء باسم
ما شابهه وباسم ضده والجزء باسم الكل وعكسه والكون والاول والمجاورة
العرفية كالراوية للمزادة والمجاز بالزيادة وتسميته باسم المتعلق وبعضهم
رده الى الاثنين المشابهة وعدمها   ليس الا معنى واحدا اه فان قلت
لا ريب ان حضور معاني المشترك في الذهن عند التلفظ به انما هو
لاجل الوضع فيصح ان يقال ان الجميع مدلول الوضع قلنا احتياج المعاني المتكثرة
في الذهن وحصول كل منها مقارنا للتبادر انما هو معلول لتحقق الاوضاع

المفردة ولاحقها في الخارج لا النفس كل واحد من الاوضاع بل المعقول لكل
واحد منها انما هو كل جزء واحد منها منفردا وفي عرض حال المقارنة من البابة
لا مدلول اللفظ المستقل مستقل فان الوضع بسبب الوضع انما هو معنى واحد
غاية الامر الاشتباه وكذا الامر في المشترك بين الامور متعددة والمعقول انما
الواحد المحتمل لاشياء كثيرة لا النفس الاشياء والكثرة فلا بد في تصور جميع معاني
المشترك وحضوره في الذهن عند التلفظ به عدم كون الجميع مدلولا والمراد
من قولنا مدلول الوضع المعقول بعرض لا لماهية للوضع والوضع في الجملة حتى
انه يصدق على مجموع المعنى انه معقول الوضع في الجملة ومدلول اللفظ بسبب
الوضع في الجملة فان مدلول الوضع هو ما اقتضاه الوضع على الوجه الذي اعتبره
الواضع ولذلك لا تقول بان الدلالة التضمنية والالتزامية وضعية
وان عدهما المنطقيون منها منها بل انما هما دلالتان عقليتان كما صرح
به علماء البيان فان التحقيق ان الدلالة فيهما تبعية الا في بعض اللوازم
البينة المنافية من الموضوع له وهو الغائب في الحقيقة باعتبار كونه لازما
لماهية المدلول بينا لازما للفظ والوضع وان شئت فقل ان حضور جميع
معاني المشترك في الذهن عند السماع دلالة عقلية لفظية مثل دلالة لفظ

دير

وان المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ فان دلالة الوضع انما هي
على مقتضاها الاصلية حتى يتحقق الغائب الوضع وذلك لا ينافي مدخلية
الوضع في الجملة فافهم وفائدة الوضع اه توضيح هذا المطلب ان المركبات
لا وضع لها من حيث المجموع ولم يقل احد ان قولنا زيد قائم موضوع
لنسبة القيام الى زيد في من حيث المجموع لم توضع لشيء ومن حيث
اشتمالها على الالفاظ المفردة من المحكوم عليه والمحكوم به مثل لفظ
القيام ولفظ زيد قد عرفت حالها وان الوضع من وضعها ليس لافادة
معانيها بل حصول التصديق بكونها معانيها منها ومن حيث اشتمالها
على النسبة التركيبية اي صيغة ما دل على النسبة من الحركات من الكلمات
والنسبة مشتركة لها على صيغة الفعل ومثل الحركة الدالة على النسبة في بعض
اللغات ولفظ است وكست ص وامثال ذلك فنقول ان وضعها في
هذه الجهة وضع عرفي ووضعها وان كان عاما والموضوع له خاصا لكن
وضعها للخصوصيات انما هو على الوجه الكلي لا بالخصوص كما هو كذلك
في المشترك فان لفظ النسبة التركيبية في مادة خاصة فلا دلالة على المفردات
وعلى المعنى الذي هو معنى النسبة التركيبية اعني النسبة الجزئية على الوجه الكلي

يتوقف على العلم بالوضع وليس الغرض في وضع المركبات افادة هذا المعنى والا
لزم الدور ولكن تحصيل العلم بهذا المعلوم على الوجه الكلي بانضمام العلم بمعنى
المفردات اغني من تصورها العلم بالموضوع له الخاص للنسبة التركيبية من حيث
انها مركب على الوجه الجزئي بعلم تصديقي بتحصيل بعد حصول صورة زيد والقيام
في الذهن وتصويره وصورة نسبة الحدث الى من قام به على الوجه الكلي
التصديق بان المراد بيان نسبة القيام الى زيد وحصوله فمعنى قولنا زيد
قائم من حيث انه مركب هو بيان نسبة الجزئية الخاصة وهو ليس بالمعلوم
بوضع المركب له لانتفاء الوضع له فان لها بانتفاء الموضوع ودلالة
الهيئة التركيبية من حيث انها مركب ومشتمل على ما يدل على النسبة ان من معنى
حرفي ليست دلالة وضعية بلا ملاحظة تشخص الموضوع وخصوصيته بل لاجل
انتقال من الكلي الى الجزئي بمعونة انضمام المفردات المجتمعة فيها فتم
المقام فانه من دقائق المطالب وقيل حقيقة هذا قول الجبائية
وقيل حقيقة ان كان الباقي هو ابو الرازي وقيل حقيقة ان حصص
هو ابو الحسن البصري ومن تبعه فهو هم لان المسلم موضوع للماهية لا بشرط الكثرة
لما اشتبانه في الكثرة فهنا ليس كذلك لسبب التقييد بل للماهية مع الكثرة في المسلمين

وللماهية

وللماهية المعينة او الجنس المسلم والتحقيق في جوابه منع الفرق اه
وجوابا بيان عدم الفرق بتصريح علماء العربية ان العام في قوة التكرير
المفردات ولما ان يحذف المفردات الجزئية للبابية عن الجهة
فكذا هو في قوته وانت خبير بان مرادهم بيان الحكمة في وضعه لا انه مثله
في جميع الاحكام وذلك مثل قولهم ان العطف في قوة تكرير العامل بل العام
في المفردات نص وجميعها تاويل بعيد وزاد بعضهم اه هو الفاضل
التوقي في الوافية ولا بد ان يكون مثل الموصولات